Gerhard Münderlein

Kriterien wahrer und falscher Prophetie

Entstehung und Bedeutung im Alten Testament



Herbert Lang Bern
Peter Lang Frankfurt/M.
1974

ISBN 3 261 01369 9



Peter Lang GmbH, Frankfurt/M. (BRD)
Herbert Lang & Cie AG, Bern (Schweiz)

VORWORT

Diese Untersuchung ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Frühjahr 1973 der Theologischen Fakultät in Kiel vorlag. Seitdem erschienene Literatur wurde soweit wie möglich berücksichtigt.

Zu danken habe ich Herrn Professor Dr. W. H. Schmidt, der das Entstehen der Arbeit mit manchem freundlichen Rat begleitet hat. Wieviel ich seinem Bemühen um die Prophetie darüber hinaus verdanke, läßt sich der Arbeit selbst entnehmen. Mein Dank gilt auch Herrn Professor Dr. M. Metzger, der das Korreferat erstellte, sowie den Herren Professor Dr. Dr. S. Herrmann und Professor Dr. J. Jeremias für eine Reihe von Verbesserungsvorschlägen.

Gewidmet ist die Arbeit meinen Eltern und meiner Frau.

Kiel, 20. Februar 1974

G. Münderlein

INHALTSVERZEICHNIS Seite

A. EINLEITUNG

1. Im Alten Testament belegte Kriterien (1)

Die Auseinandersetzungen zwischen Propheten, die sich auf Jahwe berufen und dabei gegenseitig die Glaubwürdigkeit absprechen, haben immer wieder zur Frage nach den Kriterien wahrer Prophetie geführt. Gibt es allgemein zugängliche Maßstäbe, die eine eindeutige Unterscheidung zwischen dem wahren Propheten und seinem Kontrahenten zulassen? Zu diesem Problem sind eine Reihe von Lösungsmöglichkeiten vorgeschlagen worden.

a) Im Anschluß an das Jeremiabuch wird angenommen, daß die falschen Propheten an ihren s i t t l i c h e n V e r f e h l u n g e n (2) erkannt werden können. Nach dem Motto: "Aus falscher Religion entspringt falsche Sittlichkeit" (3) werden sie zu "Irrgeistern" erklärt, die den "sündigen Gelüsten des Volkes schmeicheln" (4). Es läßt sich aber nicht nachweisen, daß sämtliche sog. falschen Propheten einen moralisch anstößigen Lebenswandel geführt haben (5). Und wenn sie von ihren Gegnern als Betrüger bezeichnet werden, können wir so "ohne Weiteres ... diesem Urtheil ... nicht zustimmen", denn sie können "in gutem Glauben" gehandelt haben (6).

b) Auch an der besonderen Art des O f f e n b a r u n g s e m p f a n g s glaubt man die wahren Propheten zu erkennen, die sich als Mund Gottes

---

1) Vgl. zur Forschungsgeschichte: Osswald, Prophetie, 7-10; Crenshaw, Conflict, 1-22.
2) Jer 23, 10.14; 29, 23; vgl. Mi 3, 5, dazu Hertzberg, Prophet und Gott, 216f.
3) Procksch, TheolAT, 249.
4) Oehler, TheolAT [2]1882, 725; Gunkel, SAT II/2, XXXII; Staerk, ZSTh 1928, 76ff; Volz, Jeremia, 271; vgl. Hempel, Worte, 104.
5) Vgl. Hananja in Jer 28 u. dazu Quell, Wahre und falsche Propheten, 50ff.
6) Smend, Lehrbuch[2], 253.

"riesengroß ... über den falschen Träumer erheben" (1) oder als Träger des Wortes den geistbegabten Ekstatikern gegenüberstehen (2). Aber auch der Einsatz bei der Offenbarungsform führt nicht zum Ziel. Wo Propheten sich gegenseitig bekämpfen, da ist "das unmittelbare Gefühl göttlicher Ergriffenheit ... kein sicheres Kennzeichen der Wahrheit mehr" (3). Außerdem können sich auch falsche Propheten auf das Wort Jahwes berufen (4).

c) Ein wesentliches Beurteilungskriterium ist der Inhalt der Botschaft. Vom wahren Propheten wird erwartet, daß er seine Verkündigung nach der "Bundesordnung" ausrichtet. "Die falschen Propheten verstoßen gegen diese Ordnung, weil sie (aus eigensüchtigen Motiven, wie ihnen vorgeworfen wird, und leichtfertig) Heil verkünden", ohne darauf zu achten, ob bei ihren Hörern die "unabdingbare Voraussetzung" für diese Verkündigung, nämlich das bundesgemäße Verhalten, gegeben ist (5). In der Zielrichtung ähnlich, aber allgemeiner und deshalb weniger praktikabel ist der Hinweis, daß "the general agreement of a prophet's preaching with Yahweh's will, thoughts, and purpose guaranteed the fact that this prophet had been sent by Yahweh and had a true divine message to convey" (6). Damit ist die "Sittlichkeit" zum "Prüfstein" geworden; "unbußfertigen Sündern Heil verheißen, ist nicht Sache des Gottes", den Jeremia kennt (7). Es bleibt jedoch zu fragen,

1) Procksch, a. a. O., 250, zu Jer 23, 25-28; vgl. Volz, a. a. O., 239; Weiser, Jeremia, 209f.
2) Mowinckel, JBL 1934, 199ff; vgl. Jepsen, Nabi, 132ff.
3) Hölscher, Geschichte, 112.
4) Jer 23, 25. 30; 28, 2 etc.
5) Reventlow, Liturgie, 123.
6) Lindblom, Prophecy, 215.
7) Rudolph, Jeremia, 151; vgl. Kittel, Religion, 106; Valeton, Gott und Mensch, 64ff; Hölscher, Profeten, 177f; Procksch, a. a. O., 249.

ob der wahre Prophet wirklich daran zu erkennen ist, daß er den רשעים Unheil zuspricht, dem צדיק dagegen Heil und Leben (1). Beispielsweise wäre dann ja die Zusage des neuen Bundes (Jer 31, 31ff) Pseudoprophetie, denn sie ist an ein Volk gerichtet, das den Bund gebrochen hat und trotzdem die Zusage eines neuen, unverbrüchlichen Bundes erhält (2).

d) Im Anschluß an Jeremias Wort gegen Hananja (Jer 28, 8) wird angenommen, daß die Unheilsankündigung in jedem Fall den wahren Propheten ausweist (3). Nach diesem Maßstab wäre etwa Deuterojesaja ein falscher Prophet, und die Heilsbotschaft eines Hosea oder Jesaja wird zum Problem.

e) Das Eintreffen der Botschaft (4) muß als praktikables Kriterium schon deshalb ausscheiden, weil es in der konkreten Auseinandersetzung unbrauchbar ist. Es ermöglicht ein Urteil immer erst aus dem Rückblick, wenn der Streit entschieden ist.

Die genannten Kriterien müssen unzulänglich bleiben, denn sie greifen jeweils ein Argument der prophetischen Auseinandersetzungen auf und machen es zum alleinigen Maßstab der Prophetenbeurteilung. Damit bleiben sie deutlich hinter der alttestamentlichen Sicht des Problems zurück, das eine Vielzahl verschiedener Überlegungen zusammenstellen zu müssen glaubte, um die Differenziertheit der Prophetie zu umschreiben (5).

---

1) Reventlow, a. a. O., 125.
2) Dabei ist es unerheblich, ob der Text auf Jeremia zurückgeht oder ein Produkt der deuteronomistischen Bearbeitung darstellt; vgl. Herrmann, Heilserwartungen, 85; dazu Diepold, Land, 169ff.
3) V. Rad, ZAW 1933, 109-120; Duhm, Propheten, 175; Gunkel, Propheten, 10: "Die prophetischen Heroen sind fast immer Unheilspropheten gewesen". - Dagegen Hentschke, Schriftpropheten, 166; Rowley, Ritual, 247ff; Johnson, Prophet, 31 Anm. 1; Reventlow, a. a. O., 121ff; v. Rad, TheolAT II, 218 Anm. 27; Quell, a. a. O., 200; Wolff, Studien, 228ff.
4) Dagegen ausführlich Jacob, ThZ 1957, 180ff.
5) Vgl. das Inhaltsverzeichnis der Arbeit.

2. Von der Forschung entfaltete Maßstäbe

Da sich so der Ausgangspunkt bei den Kriterien des AT selbst als Irrweg erwiesen hat, wurde in neuerer Zeit mehrfach versucht, aus dem Gesamtüberblick über die Prophetie Maßstäbe zu entwickeln, die den Unterschied zwischen wahren und falschen Propheten im Kern erfassen: Die prophetischen Streitigkeiten werden dann a) auf unterschiedliche institutionelle Bindungen zurückgeführt: Die falschen Propheten, die eine berufliche Funktion am Hof oder Tempel innehaben (1), erscheinen dann als "professionell prophetisierende Hof- und Volksdiener" (2), von denen nicht viel zu erwarten ist, weil sie "gleichgeschaltet" und von politischen Interessen abhängig sind (3). Diese Sicht kann sich auf alttestamentliche Belege stützen (4), erreicht jedoch nicht die Tiefe des Problems, in der es dem Alten Testament erschienen ist (5).

Beim Inhalt der Verkündigung setzt der Versuch ein, b) die wahren Propheten als die tieferen Denker zu charakterisieren, die - wie die falschen

1) Zum Problem: Jeremias, Kultprophetie, 1-10 (dort Lit.); vgl. Fohrer, KuD 1971, 23 f; ders., Ezechiel, 68 ff; Eichrodt, TheolAT I, 221 ff; Harms, Propheten, 19.
2) Buber, Werke II, 422.
3) Vriezen, TheolAT, 224.
4) Vgl. 1 Kö 22; daß die falschen Propheten in Gruppen auftreten, hat J. Jeremias, a.a.O., 187.192 mit Nachdruck vertreten.
5) Vgl. die Argumentation Jeremias (u. VI 1), der die Ursache der Pseudoprophetie in der fehlenden Offenbarung sieht. Daß die prophetischen Gegner Jeremias in Gruppen oder doch in größerer Zahl aufgetreten sind, läßt sich den Angriffen auf "die" Propheten entnehmen (Jer 23,14 f; 16. 21 f. 25 f etc.).

Propheten - gute Wünsche für das Volk hegen, diese aber überwinden und zu größerer "Besonnenheit" kommen (1). Sie werden so zu "Realpolitikern", die den steinigen Weg der Wirklichkeit gehen, während der falsche Prophet patriotisch das "politische Vaterland" verteidigt (2). Gegenüber dieser Erklärung ist geltend zu machen, daß sie die Propheten zu sehr als Deuter der Zeit versteht und das Spezificum der Prophetie, die Offenbarung und speziell die Zukunftsschau, aus den Augen verliert. Außerdem bleibt zu fragen, ob die Ankündigung des Unheils wirklich auf politische Überlegungen zurückgeht.

Das Versagen der Propheten wird c) auf ihre Unfähigkeit zurückgeführt, den Wandel der geschichtlichen Situation zu begreifen, so daß sie anachronistisch die Verkündigung prophetischer Vorgänger wiederholen (3). Hananja wird so zu einem "Papagei Jesajas" (4). Wie läßt sich aber entscheiden, ob die Wiederholung der Botschaft Jesajas anachronistische Nachahmung oder legitime Verkündigung ist?

Das deutlichste Kennzeichen des wahren Propheten dürfte d) in der Wirkung seines Wortes auf die Zeitgenossen zu suchen sein. Es ist "durch keinerlei eigensüchtige Nebengedanken getrübt" (5) und schmeichelt den Hörern nicht (6). Der wahre Prophet verkündet nicht seine eigenen Gedanken und Wünsche, sondern ein "anstößiges, fremdes, kritisches Wort" (7), "improbable in content" (8). Da das Prophetenwort

---

1) Smend, Lehrbuch[1], 252; vgl. Buber, a. a. O., 425 f; ähnlich jetzt Stolz, WuD 1973, 30: "Die Unheilspropheten entdecken Widersprüchlichkeiten der Daseinserfahrung ... Ihnen ist eine eigentümliche Kraft des Denkens eigen, verschiedene Aspekte, unter denen sich die Welt zeigt, miteinander zur Geltung zu bringen."
2) Buber, a. a. O., 947 f.
3) Vgl. Stade, ZAW 1881, 9; Mauser, Gottesbild, 94. 97; van der Woude, Festschr. Böhl, 402.
4) Buber, a. a. O., 946.
5) Weiser, Jeremia, 211.
6) Cornill, Jeremia, 310 f.
7) Jeremias, EvTh 1971, 321.
8) Mowinckel, JBL 1934, 217.

einen kritischen Bezug zur Gegenwart hat (1), zieht sich das Scheitern wie ein roter Faden durch die Geschichte der Prophetie. Wo sie auftreten, wird "den Propheten das Wort verboten; sie werden verfolgt, verklagt, ausgewiesen" (2). - Aber gerade bei diesem, an der Erfolglosigkeit des prophetischen Auftretens orientierten Kriterium ist wiederum deutlich, daß es nur aus dem Rückblick, wenn das Schicksal des Boten entschieden ist, angewendet werden kann; denn natürlich bietet die Erfolglosigkeit des Propheten in der konkreten Auseinandersetzung keine Garantie für die Wahrheit der Verkündigung. Würde sich etwa das Volk nach diesem Maßstab richten und dem Erfolglosen Glauben schenken, so würde der Prophet ja das Kennzeichen seiner Legitimation, die Erfolglosigkeit, verlieren.

Die Kriterien sind also ungeeignet, in der aktuellen Auseinandersetzung zwischen "wahren" und "falschen" Propheten zu unterscheiden, weil es diese Begriffe schwer haben, "populär und praktisch brauchbar zu sein", ihr "Feld ist die Vergangenheit und die Ferne, selten die Gegenwart" (3). Ein Unterscheidungskriterium "formaler oder inhaltlicher Art" kann es nicht geben (4), weil es keine rationale Norm für die Wertung des Wortes gibt (5). "Keine noch so subtile Untersuchung kann die ἐξουσία eines Prophetenwortes gegenüber einer Gegenaussage deutlich machen" (6). Als Konsequenz dieser Beobachtungen wird endlich allein dem Propheten die Fähigkeit zuerkannt, über die Wahrheit eines prophetischen Wortes zu befinden. Ein Urteil kann nur von dem erwartet werden, "der die wahre Einsicht in die ... Pläne Jahwes hatte und der von da aus dem

---

1) Jeremias, a. a. O., 321 Anm. 37.
2) W. H. Schmidt, Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik, 12.
3) Quell, a. a. O., 13.
4) v. Rad, TheolAT II, 217.
5) Quell, a. a. O., 160 f.
6) v. Rad, ZAW 1933, 109.

anderen die Erleuchtung absprechen mußte" (1). Nur der Prophet ist in der Lage, "den Fehlspruch oder die Heuchelei schon im Stadium der Verkündigung, bevor reale Indizien wirksam werden können, zu erkennen und zu kennzeichnen. Erst später, wenn das Leben selbst sein Votum abgegeben hat, finden sich auch andere herzu, um der irrenden Prophetie die Eignung abzusprechen" (2).

Diese Sicht des Problems hat weithin Zustimmung gefunden (3) und zu weitreichenden Folgerungen für die Interpretation der Prophetie geführt. Die Suche nach Kriterien kann als Indiz für einen Wandel des prophetischen Selbstverständnisses angesehen werden. So sei "das Unreflektierte, ja mehr Unbewußte der Älteren einem oft gedanklich Verarbeiteten und stets Bewußten bei Jeremia gewichen" (4); "in der prophetischen Inspiration " habe sich eine "gewisse Unsicherheit" ergeben (5). Die Kriterien gehören demnach zu einer Spätform der Prophetie, die "die herrliche Gewißheit und die Eindeutigkeit, in der den klassischen Propheten die Dinge erschienen" (6), verloren hat. Sie zeigen an, daß die "unmittelbare Gewißheit des prophetischen Erlebens durch die Reflexion gehemmt" ist und erst die Bestätigung durch die Tatsachen Gewißheit verschaffen kann (7). Die Kriterien weisen so auf einen Unterschied zu den früheren Propheten, etwa einem Amos, der sich in der Auseinandersetzung auf seine Beauftragung durch Jahwe berufen konnte (Am 7, 15; vgl. 3, 8).

---

1) v. Rad, TheolAT II, 218 Anm. 27; vgl. Smend, a.a.O., 254.
2) Quell, a.a.O., 13.
3) v. Rad, TheolAT II, 217 f; Wolff, a. a. O., 228 ff; Rendtorff, ThWNT 6, 807; Fichtner, RGG[3], V. 621 f; Lindblom, a.a.O., 212 Anm. 183; Reventlow, a.a.O., 121 f (mit Einschränkungen); Zimmerli, TheolAT, 91.
4) Hertzberg, a.a.O., 222 f; vgl. Giesebrecht, Jeremia, X.
5) Volz, Jeremia, XXVI f.
6) v. Rad, TheolAT II, 218; vgl. Weiser, Jeremia, XXIX.
7) Hölscher, Propheten, 294; vgl. Smend, a.a.O., 254.

Damit ist aber nicht erklärt, wie sich Jeremia mit Kriterien in die Auseinandersetzung begeben konnte, die zum Aufweis prophetischer Glaubwürdigkeit untauglich sind, so daß er schließlich selbst durch die ganze Problematik "nicht durchgefunden zu haben" scheint (1). Dieses Phänomen wird meist auf die "Unsicherheit" des Propheten zurückgeführt, die ihn besonders scharf und polemisch argumentieren (2) oder zu Verlegenheitsauskünften greifen läßt (3). Schließlich wird auch das in der Auseinandersetzung "überwallende Temperament des Propheten" (4) als einer "hinreichenden Objektivität" der Auseinandersetzung hinderlich (5) angesehen. Die Unzulänglichkeit der Kriterien kann aber auch mit der Situation der Empfänger erklärt werden, für die es besonders schwer war, die Propheten zu beurteilen (6); die Kriterien mußten folglich so gestaltet sein, daß sie "jedes Mitglied des Bundesvolkes" handhaben konnte (7).

Die Frage der Unterscheidungskriterien führt also zu erheblichen Konsequenzen für die Beurteilung der Propheten, besonders Jeremias. Es bleibt jedoch zu fragen, ob Jeremia so weit von seinen prophetischen Vorgängern abgehoben werden darf, daß er zu einem das Phänomen Prophetie reflektierenden Denker wird. Schließlich ist auch die Unzulänglichkeit der Kriterien mit dem Hinweis auf die Einseitigkeit der Argumentation kaum hinreichend erklärt.

---

1) v. Rad, a. a. O., 217. Auch nach Weippert (BZAW 132, 131) scheint Jeremia mit dem Problem, das "die Propheten" darstellen, nicht fertig zu werden; "denn er bemüht sich offensichtlich um Kriterien, die die Rechtmäßigkeit ihrer Prophezeihungen beweisen könnten".
2) Stoebe, ThZ 1964, 402; vgl. Quell, a. a. O., 48 ff; dagegen Rudolph, Jeremia, 180 Anm. 1: "Trotzdem ... wage ich nicht, die Auffassung Quells für die einzig mögliche zu halten."
3) Quell, 48; vgl. Klopfenstein, Lüge, 391; Kraus, Krisis, 95.
4) Gunkel, Propheten, 37.
5) Weiser, Jeremia, 205.
6) Rowley, The Unity of the Bible, 37; Berridge, Prophet, 36.
7) Seierstad, Offenbarungserlebnisse, 225.

Im Folgenden sollen diese Fragen einer Beantwortung zugeführt werden, indem die Funktion der Kriterien im Rahmen der jeremianischen Argumentation untersucht wird. Um zwischen genuin prophetischen und redaktionellen Stücken unterscheiden zu können, werden die Ergebnisse der neueren kritischen Jeremia-Forschung aufgenommen und auf das Problem, die Kriterien zur Unterscheidung der Propheten, bezogen.

3. Die neuere Jeremia-Forschung

Die Erforschung des Jeremiabuches (1) hat in letzter Zeit zu erheblichen Fortschritten geführt. Nachdem seine Aufteilung in verschiedene Quellen - in Eigenberichte und Sprüche des Propheten (A), Berichte über den Propheten (B), deuteronomistisch bearbeitete Predigten (C) und Heilsweissagungen (D) (2) - die Forschung über lange Zeit in Zustimmung und Ablehnung bewegt hatte, ist in neuerer Zeit ein Zerfall dieser Hypothese zu beobachten. Als Reaktion auf die radikale Kritik, die 280 echten Versen 850 unechte gegenüber stellte (3), wurde versucht, einen möglichst großen Teil des Jeremiabuches auf den Propheten selbst zurückzuführen. Neben den Heilsworten (4) und den Fremdvölkersprüchen (5) richtete sich das Interesse besonders auf die Quelle C. W. Rudolph (6) weist darauf hin, daß die in ihr enthaltenen Texte "keine freien Schöpfungen sind, sondern auf echten Aussagen Jeremias fußen". Daneben wird überhaupt

---

1) Zur Forschungsgeschichte vgl. Rietzschel, Urrolle, 10-21; Wanke, Baruchschrift, 1-5; Thiel, Die deuteronomistische Redaktion, WMANT 41, 3-31; Diepold, Israels Land, 12-17; jetzt Weippert, 1 - 21.
2) Mowinckel, Zur Komposition des Jeremiabuches, 1914, in Weiterführung der Anregungen Duhms, Jeremia, XII-XXII; vgl. den Hinweis bei Mowinckel, a. a. O., 67.
3) Duhm, a. a. O., XVI.
4) Volz, Jeremia, XLVI; Rudolph, a. a. O.; Hyatt, Jeremiah, 1022 ff.
5) Rudolph, a. a. O., 266.
6) a. a. O., XVII; die in Quelle C enthaltenen Sprüche können danach bis zu Unkenntlichkeit überarbeitet sein.

auf die Quelle C verzichtet, weil sie von Baruch verfaßt ist (1) bzw. weil Jeremia und Baruch in die Geschichte der deuteronomischen Bewegung gehören und sich folglich deuteronomistischer Sprache bedient haben können (2).

Die jeremianische Verfasserschaft der Prosareden - und damit im wesentlichen des ganzen Jeremiabuches - ist kürzlich von H. Weippert (3) nachdrücklich verteidigt worden. Als gewichtigste Gründe werden genannt, daß a) im Sprachgebrauch "in den seltensten Fällen ... eine geradlinige Aufnahme und Fortführung deuteronomistischer Wendungen" vorliegt (S. 229), es sich also nicht um dtr. Sprache handle, und b) die "sprachliche Eigenständigkeit" der Prosaabschnitte zwar "stark ausgeprägt" ist, sie aber durch "Jeremianismen" als genuin prophetisch erwiesen werde (ebd.). Diese Überlegungen reichen kaum hin, die dtr. Herkunft der Prosareden zu bestreiten. Die fraglichen Abschnitte werden ja a) nicht deshalb der Redaktion zugewiesen, weil ihr Sprachgebrauch mit dem deuteronomistischen "identisch" (S. 226) ist oder einen "einfachen Abklatsch deuteronomistischen Vokabukars" (S. 214) darstellt. (Müßte nicht bei einer vollkommenen sprachlichen Übereinstimmung der Redaktor des dtr. Geschichtswerkes zugleich Verfasser der Quelle C sein?) Gerade weil "die deuteronomistische Redaktion der Königsbücher keineswegs so einheitlich gestaltet ist, wie es M. Noth postuliert hat" (S. 215), ist auch mit einer gewissen Variabilität innerhalb des dtr. Bereichs zu rechnen. Die dtr. Partien des Jeremiabuches dürften schon deshalb relativ eigenständig sein, weil sie unter dem Einfluß des großen Propheten stehen. So erklären sich auch b) die "Jeremianismen", die selbstverständlich bei denjenigen zu finden sind, die an Jeremia anknüpfen. - Gegenüber dem Versuch, die Prosareden auf Jeremia zurückzuführen, bleibt der Einwand bestehen, daß zwischen dem Jeremia der Prosareden und der poetischen Abschnitte nicht nur ein sprachlicher (4), sondern auch ein sachlicher (5) Unterschied besteht, der nur so zu erklären ist, daß in den Prosaabschnitten der Prophet nicht selbst spricht.

---

1) Volz, a.a.O., XLV ff.
2) Weiser, Jeremia, XXXVII Anm. 1; dagegen Kaiser, EinlAT, 187; vgl. Bright, JBL 1951, 15 ff, der den dtr. Stil für die normale Schreibweise der damaligen Zeit hält; s. auch Augustin, ZAW 1955, 53.
3) H. Weippert, Die Prosareden des Jeremiabuches: BZAW 132, 1973.
4) Der Hinweis auf die sprachliche Differenz zwischen Schillers Poesie und Prosa ist kaum überzeugend (S. 229 A 6).
5) So ist etwa die Umkehrforderung für die Prosastücke kennzeichnend, findet sich sonst aber nur in 23, 22. Selbst wenn dieser Vers jeremianisch sein sollte, bleibt es doch auffällig, daß dieses Thema in den metrisch formulierten Texten nur einmal begegnet.

Neben diesen Versuchen, die interessiert sind, einen großen Teil des im Jeremiabuch überlieferten Stoffes auf den Propheten selbst zurückzuführen, wird heute die Quellentheorie auch von anderen Seiten kritisiert. Auf Grund des sachlichen Einteilungsprinzips, nach dem auf Unheilsweissagungen gegen Juda, Jerusalem und die Fremdvölker Heilsweissagungen für Israel und Juda und schließlich Prophetenerzählungen folgen, hat C. Rietzschel (1) angenommen, daß das Jeremiabuch aus einzelnen Überlieferungsblöcken besteht, die "von dem Redaktor des Jeremiabuches geschlossen in sein Werk aufgenommen" wurden. Daneben wird der Quelle B, dem sog. Baruchbericht, die Einheitlichkeit abgesprochen und eine Reihe verschiedener Verfasser postuliert (2). Die deuteronomistische Redaktion des Buches wird weit über den für Quelle C beanspruchten Umfang ausgedehnt (3). Außerdem werden auch einst für sicher jeremianisch gehaltene Abschnitte, wie etwa die sog. Konfessionen, in ihrer Echtheit bestritten (4). Die Zweifel an der Verläßlichkeit der Überlieferung finden ihren Höhepunkt in der These, daß nicht die Unechtheit, sondern die Echtheit des Einzelgutes glaubhaft zu machen sei; und das hat wiederum zur Folge, daß die Interpretation einzelner Stellen mit Hilfe des Kontextes abgelehnt und die Vorordnung der redaktionsgeschichtlichen Fragestellung gefordert wird (5).

---

1) a. a. O., 94; zustimmend Wanke, a. a. O., 148.
2) Wanke, a. a. O., 144 ff.
3) Thiel, Diss., 624 ff; im Anschluß an Hyatt, JNES I (1942), 156 - 173; Vanderbilt Studies 1951, 71 - 95. Die dtr. Teile gehen danach nicht auf eine Quelle, sondern auf redaktionelle Tätigkeit zurück.
4) Gerstenberger, JBL 1963, 393 ff; Gunneweg, ZThK 1970, 395 ff; aber schon Stade, Geschichte des Volkes Israel, I, 1887, 646. 676; Hölscher, Profeten, 396 - 399.
5) Schottroff, ZThK 1970, 293 f.

Die kritischen Tendenzen der neueren Jeremia- Forschung haben bereits zu ersten Resultaten für die Frage nach der Pseudoprophetie geführt. So nehmen E. W. Nicholson (1) und W. Thiel (2) an, daß genuin jeremianische Sprüche gegen die falschen Propheten vorliegen, die von der Redaktion um umfangreiche Texte vermehrt worden sind.

Bei diesem Ergebnis ist neu einzusetzen und zu fragen, worin die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede zwischen den jeremianischen und den redaktionellen Kriterien wahrer Prophetie bestehen. Diesen Weg hat schon B. Duhm (3) beschritten. Nach seiner Meinung unternahm die Redaktion aus der Situation des Exils heraus "zornige Ausfälle gegen die vorexilischen Propheten, die ... das Gegenteil von ihren seelsorgerischen Pflichten getan haben müssen, weil sonst das Exil nicht gekommen wäre". Die Späteren machen demnach aus dem Propheten einen Seelsorger; d. h. sie erheben den Umkehrruf zum Kriterium wahrer Prophetie.

Diese Untersuchung will n i c h t Kriterien entwickeln oder überprüfen, sondern geht von der weithin anerkannten Tatsache aus, daß es keine allgemein einsichtigen Kriterien zur Beurteilung der Propheten geben kann. Damit stellt sich aber die Frage, wie sich die Propheten mit Argumenten in die Auseinandersetzung begeben konnten, die völlig untauglich sind. Diesem Problem ist nachzugehen, wobei es zu klären gilt, welche Funktion die Kriterien in ihrem jeweiligen Zusammenhang haben. Von besonderem Gewicht wird dabei die Entscheidung sein, ob die einzelnen Kriterien auf den Propheten zurückgehen oder von der Redaktion stammen, ob sie ihre Entstehung der aktuellen Auseinandersetzung zwischen Propheten verdanken oder Produkt des Nachdenkens sind (4).

---

1) Preaching to the Exiles, 94.
2) Diss., 664.
3) Jeremia, 184, zu Jer 23, 14.
4) Nach Abschluß des Manuskripts erschien die Untersuchung "Prophet gegen Prophet" von Hossfeld/Meyer, die einen ähnlichen Weg beschreitet, zu teilweise übereinstimmenden Ergebnissen kommt (S. 112f) und folglich die hier vorgetragene These ein Stück weit bestätigt (vgl. u. VI 1)

B. KRITERIEN ZUR UNTERSCHEIDUNG DER PROPHETEN

I. DAS MORALISCHE ARGUMENT

Das moralische Argument - d. h. die Vorstellung, daß das sittliche Verhalten auch ein Urteil über die Glaubwürdigkeit der prophetischen Verkündigung ermöglicht - spielt im Rahmen der Auseinandersetzung zwischen den Propheten nur eine untergeordnete Rolle. E. Osswalds (1) Urteil, "an zahlreichen Stellen legen die Schriftpropheten den Finger auf die sittliche Fragwürdigkeit ihrer Gegner", stützt sich auf nur fünf Belege. J. L. Crenshaw (2) führt für das Thema überhaupt nur drei Texte an und begründet die Aussage: "Jeremia often appealed to this criterion" nur mit Jer 23, 14. Im Folgenden sollen die einzelnen Stellen auf die Bedeutung hin befragt werden, die sie im Zusammenhang der Prophetenpolemik haben. Dabei gilt es festzustellen, ob der Lebenswandel des Propheten - unabhängig vom Inhalt der Verkündigung - Rückschlüsse auf die Gültigkeit der Botschaft zuläßt. - Das Jeremiabuch wird gesondert behandelt.

1. Außerhalb des Jeremia-Buches

Die Kritik an den Propheten bezieht sich nicht auf moralische Verfehlungen allgemeiner Art, sondern auf solche, die mit der prophetischen Tätigkeit in Zusammenhang stehen. Als Argumente werden dabei Bestechlichkeit und Trunksucht genannt.

a) Bestechlichkeit

Die Propheten scheinen für ihre Tätigkeit eine Art Honorar bezogen zu haben, von dem sie wohl einen Teil ihres Lebensunterhaltes bestritten (3).

1) a. a. O., 15.
2) a. a. O., 56.
3) 1Sam 9, 6 ff; 1Kö 14, 1 ff, 2Kö 5, 19 ff; 8, 9; vgl. Jepsen, Nabi, 165 f. 193; Quell, a. a. O., 119; Jeremias, Kultprophetie, 184; H. Ch. Schmitt, Elisa, 169 f.

War dieses Verfahren auch weithin unproblematisch, so konnte die prophetische Botschaft doch in Gefahr geraten, dem persönlichen Nutzen untergeordnet und in den Dienst des Gewinnstrebens gestellt zu werden. Einen auf diese Weise entstandenen Mißstand geißelt Micha:

> So spricht Jahwe über die Propheten,
> die mein Volk irreführen:
> wenn sie etwas zu beißen haben mit ihren Zähnen,
> dann rufen sie Heil, wenn ihnen aber einer nichts in
> den Mund steckt, dann heiligen sie gegen ihn den Krieg
> (3, 5).

Die beiden erwähnten Verkündigungsinhalte sind beachtenswert. Es handelt sich einmal um שלום , ein Stichwort, das - im Jeremia- und Ezechielbuch - für die Gegner der Schriftpropheten charakteristisch wird (1). Daneben "heiligen sie den Krieg" (2). Jedenfalls sind sie mit dem Etikett Heils- oder Unheilsprophet nicht zu beschreiben. Sie kennen zumindest zwei Möglichkeiten der Verkündigung, die sie jedoch entgegen dem Willen Jahwes zu ihrem eigenen Nutzen anwenden.

Dieser Angriff auf die Propheten gehört zu Michas Kritik an den sozialen Verhältnissen seiner Zeit (Kap. 2f). Selbst die Propheten benachteiligen die Armen, indem sie Jahwes Willen verfälschen und die Botschaft dem Gewinnstreben unterordnen. Das kommende Gericht soll darum "eine Nacht ohne Gesichte" und damit das Ende dieser Prophetie bringen (V. 6f).

Micha ist mit diesen Propheten nur bedingt zu vergleichen (vgl. Am 7, 14), er beurteilt sie eher von außen. Hatten jene den einzelnen Auskünfte zu erteilen, Heil oder Unheil zuzusprechen (V. 5), so ist Micha beauftragt,

---

1) Jer 6, 14; 8, 11; Ez 13, 10. 16; vgl. Eisenbeis, Die Wurzel slm, 166 ff; H. H. Schmid, salom, 62 ff.

2) Handelt es sich dabei um eine sarkastische Wendung (Quell, a. a. O., 118 Anm. 1) oder liegt noch eine Erinnerung daran vor, daß diese Propheten im Zusammenhang mit Kriegszügen befragt wurden (1Kö 22; vgl. Jer 28, 8, u. dazu Weiser, Kleine Propheten, 256; Soggin, VT 1960, 79 ff, Stolz, WuD 1973, 16f), so daß מלחמה das Gegenstück zu שלום darstellt, und damit die beiden Extreme beschrieben sind, zwischen denen sich die Verkündigung dieser Propheten bewegte?

die Sünde des Volkes und seiner Repräsentanten anzuzeigen (V. 8) (1). Was darunter zu verstehen ist, macht das Wort gegen die Propheten deutlich: Micha deckt Schuld auf (V. 5) und kündigt Gericht an (V. 6 f). Die Propheten sind beteiligt an den Vergehen der Oberschicht (V. 9), die den Untergang des Volkes nach sich ziehen (V. 12). Ist dieses Anliegen erkannt, dann wird es unerheblich, ob Micha den Propheten tatsächlich Offenbarungen zugesteht (2); denn er interessiert sich nur für deren Aufhören, für das Ende der Prophetie in einer "Nacht ohne Gesichte" (3).

Das Wort stellt keine Kriterien zur Unterscheidung der Propheten auf. Es geißelt vielmehr - wie die gesamte Botschaft Michas - die Benachteiligung der sozial Schwachen; selbst die Propheten machen ihre Auskünfte von der Höhe des Honorars abhängig, d. h. sie bevorzugen die Reichen. Zu einem Streit um wahre und falsche Prophetie kommt es hier noch nicht. Micha prüft die Propheten und stellt fest, daß sie - wie die gesamte Oberschicht - versagt haben; er deckt ihre Schuld auf und kündet ihr Ende an. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität des Auftretens kann es erst kommen, wenn sich die Kontrahenten in der gleichen Sache gegenüberstehen (vgl. Jer 28); denn dann erst muß die Frage beantwortet werden, welcher Prophet wirklich das Wort Jahwes verkündigt.

Von solchem Streit läßt das Michabuch jedoch nichts spüren. Selbst in seinen sekundären Passagen steht die Legitimität der (Institution) Prophetie nicht in Frage; sie wird aber im Zusammenhang mit der Bestechlichkeit der führenden Schichten gesehen, die korrumpiert sind und

---

1) Die Aussage Michas, er sei vom Geist Jahwes erfüllt, wird durch das Metrum als Zusatz erwiesen; vgl. BHS z. St.; Jepsen, Nabi, 28; Mowinckel, JBL 1934, 206; Zimmerli, TheolAT, 86.
2) Johnson, Prophet, 31 f; Quell, a. a. O., 117; Stolz, WuD 1973, 26.
3) V. 6; vgl. Hentschke, Schriftpropheten, 158 f Anm. 1; Lindblom (Micha, 75 f Anm. 2) versucht den Text auf das spätere Niveau der Polemik zu heben durch den Hinweis, daß jene Propheten im Namen Jahwes "ihre eigenen Träume" verkündigen.

ihre Aufgaben nicht mehr erfüllen können:

> Ihre Häupter sprechen Recht für Bestechung und ihre Priester geben Weisung für Bezahlung und ihre Propheten weissagen für Geld und verlassen sich auf Jahwe und sagen: Ist nicht Jahwe in unserer Mitte? (3, 11)

"Ganz ohne Bedenken läßt sich der Vers nicht lesen" (1), denn der Abschnitt 3, 9-12 macht einen recht uneinheitlichen Eindruck. Darauf deutet der Wechsel von der 2. in die 3. und wieder in die 2. Person hin. Außerdem ist Mi 3, 12 ein Prophetenwort, wird aber in Jer 26, 18 als Jahwewort zitiert. Während A. Weiser (2) aus diesen Beobachtungen keine literarkritischen Schlüsse ziehen will und annimmt, daß Jer 26, 18 das Micha-Wort der Situation entsprechend modifiziert hat, sieht T. H. Robinson (3) in Jer 26, 18 die ursprüngliche Form des Wortes, das im Micha-Buch nachträglich mit V. 11 verknüpft wurde.

Neben diesen formalen führen auch inhaltliche Überlegungen zu der Annahme, daß V. 9-11 nicht einheitlich, sondern Produkt einer Überarbeitung sind. Der Gedankengang ist in sich logisch, wird aber durch V. 11 gestört. V. 9 wirft den "Häuptern" des Volkes vor, daß sie Unrecht üben. V. 10 führt ein konkretes Beispiel für dieses Tun an, sie bauen Zion mit Blut und Jerusalem mit Unrecht. Damit sind die beiden Stichwörter genannt, auf die sich das Drohwort V. 12 bezieht: Zion wird zum Feld umgepflügt und Jerusalem wird zum Trümmerhaufen.

Das Wort geht aus von Beobachtungen beim Ausbau Jerusalems, der offensichtlich mit krasser Ausbeutung des Volkes verbunden war. Gerade an dem Punkt, an dem die Ungerechtigkeiten verübt werden, setzt das Drohwort ein: Jerusalem soll vernichtet werden. V. 11 wendet den Gedankengang in eine völlig neue Richtung. Standen bisher Zion und Jerusalem synonym zur Bezeichnung der konkreten Stadt, so wird in V. 11 Zion zum Ort der Gegenwart Jahwes. Das Vergehen der Oberschicht ist jetzt ein doppeltes: Sie bauen den Zion mit Unrecht und beuten dabei das Volk aus; neben diesem sozialen Argument steht dann das religiöse: sie verlassen sich auf Zion anstatt auf Jahwe. V. 11 trägt also die Zionstheologie (4) ein.

---

1) Plöger, Aus der Spätzeit des Alten Testaments, 10, Anm. 10.
2) Kleine Propheten, 259; vgl. jetzt auch Stolz, WuD 1973, 10ff.
3) Kleine Propheten, 139.
4) Vgl. Ps 46; 48; 76. Kraus, BK XV/1, 342 ff; Lutz, Jahwe, Jerusalem und die Völker, 170 ff; Jeremias, Festschr. G. v. Rad, 183 ff; Steck, Friedensvorstellungen u. a.

Wie wenig V. 11 in den Zusammenhang integriert ist, zeigt auch V. 11a, der auf die Bestechlichkeit der führenden Stände hinweist, ein Vergehen, dessen Erwähnung im Zusammenhang keinen rechten Sinn hat. V. 11 knüpft deutlich an V. 9 an, entnimmt von dort das Stichwort ראש berichtet jedoch in 3. Person von den Vergehen der Häupter. Daß für die "קציני" jetzt Priester und Propheten angeführt werden, läßt sich im Rahmen der Redaktion gut verstehen (1), für das Unrecht beim Bau Jerusalems dürften ihre Vergehen zumindest unerheblich sein.

Dieses Ergebnis paßt gut zur Arbeitsweise der Redaktion des Micha-Buches, wie sie J. Jeremias (2) dargestellt hat. Danach tadelt die Redaktion den Abfall von Jahwe durch Vertrauen auf Streitwagen und -rosse oder befestigte Städte (3); in Mi 3, 11 wird das Vertrauen auf die Stadt Jerusalem gerügt. Im Gegensatz dazu erhebt der Prophet vorwiegend soziale Anklagen. Daneben begegnen "spezifisch theologische Vorwürfe bei Micha nur in 2, 6 f und 3, 11" (4); für die Redaktion sind sie jedoch charakteristisch. Erweisen sich obige Überlegungen als richtig, so kann auch Mi 3, 11 der Redaktion zugewiesen werden, die in einen sozialkritischen Zusammenhang, der das Unrecht beim Bau Jerusalems kritisierte, das theologische Argument eingetragen hat.

Die nachträgliche Erweiterung (Mi 3, 11) nimmt die Anklagen Michas (3, 5) auf und dehnt sie gleichzeitig auf die führenden Schichten des Volkes aus. Nicht nur Prophetie, sondern auch Priestertum und Rechtsprechung sind bestechlich und damit zur Erfüllung der ihnen übertragenen Aufgaben unfähig. Nach der Legitimität der Propheten wie der übrigen Stände wird nicht gefragt, sondern auf ihr Versagen hingewiesen. Es geht also nicht um wahre und falsche Propheten, vielmehr wird die Schuld der Prophetie wie der gesamten Oberschicht aufgedeckt, um das kommende Gericht verständlich zu machen.

Das zusätzlich genannte religiöse Argument mit der Kritik des unbedingten Vertrauens auf Jahwes Gegenwart in Zion, ist durch die folgende Gerichtsankündigung über Zion veranlaßt, trägt also zur hier verhandelten Frage nichts bei.

---

1) Vgl. Jer 2, 8; 18, 18; Ez 7, 26; 22, 26-28; Zeph 3, 3 f; Plöger, a. a. O., 8 ff.
2) ZAW 1971, 330-354.
3) ebd. 349.
4) ebd. 350 Anm. 69.

Damit sind diejenigen Stellen des Micha-Buches besprochen, die sich mit Kriterien zur Unterscheidung der Propheten befassen. Kürzlich hat A. S. van der Woude (1) versucht, den häufigen Wechsel zwischen Heils- und Unheilsworten im Micha-Buch auf eine Disputation mit falschen Propheten zurückzuführen, deren Botschaft sich in den Heilsworten niedergeschlagen haben soll. Die Texte Mi 2,6-11. 12-13; 3,1 ff; 4,9-14 sind demnach auf Auseinandersetzungen zwischen Propheten zu beziehen und lassen Rückschlüsse auf die Theologie jener Propheten und das Alter der von ihnen vertretenen Zionstheologie zu (2).

Eine Erörterung dieser Fragen würde das Thema der vorliegenden Untersuchung sprengen und ist auch sachlich nicht geboten, weil die genannten Stellen keinen weiteren Beitrag zu der Frage nach den Unterscheidungskriterien liefern. Ob es sich dabei immer um Auseinandersetzungen zwischen Propheten handelt, ist fraglich. Die Gegner im Streitgespräch Mi 2,6-11 scheinen beispielsweise nicht die Propheten (3), sondern die Großgrundbesitzer (4) zu sein.

Ein ähnlicher Vorwurf wie im Micha-Buch wird in der späteren Prophetie noch einmal gegenüber einer entarteten prophetischen Praxis erhoben. Ezechiel wendet sich gegen eine Verkündigung, die auf den persönlichen Vorteil der Boten ausgerichtet ist:

> Ihr habt mich bei meinem Volk entweiht um einiger
> Handvoll Gerste und einiger Bissen Brotes willen,
> indem ihr Menschenleben, die nicht sterben sollten,
> zum Tode, und Menschenleben, die nicht leben sollten,
> zum Leben gebracht habt (Ez 13,19).

Dieser Text gehört nur bedingt zur prophetischen Problematik, denn "die ... Beschreibung des Treibens dieser Frauen könnte ... an ihrer Bezeichnung als Prophetinnen irre machen" (5). Als antiprophetisch wird

---

1) VT 1969, 244-260.
2) ebd. 257 ff.
3) ebd. 247 f; anders Fohrer, Grundstrukturen, 75 f; Stolz, WuD 1973, 18f.
4) Jeremias, ZAW 1971, 339; vgl. auch Willis, BZ 1970, 72-87; zur Redaktionsgeschichte des Micha-Buches auch Lescow, ZAW 1972, 46-85. 182-212.
5) Eichrodt, Hesekiel, 94; nach Zimmerli, BK XIII/1, 296, ist der Text "recht uneigentlich unter das Stichwort 'prophetisch' zu rücken".

der Text tatsächlich nur durch V. 17 ausgewiesen, wonach die Prophetinnen "aus ihrem Herzen heraus weissagen". Die geläufige Prophetenpolemik steht sonst nur in V. 22 f und in der sekundären Erweiterung V. 19b (1). Wegen der Diskrepanz zwischen Prophetie und der Tätigkeit jener Frauen wird von einigen Autoren (2) Ez 13, 18aß-21 als ein selbständiges "Schelt- und Drohwort gegen Zauberinnen" angesehen, das ursprünglich nicht zu der Frage nach den falschen Propheten gehörte. Dann wäre jedoch zu erklären, warum die Verse in den Zusammenhang eingefügt und nicht einfach an V. 23 angeschlossen worden sind. Jedenfalls stellt sich die Frage, weshalb die Kritik der "Zauberinnen" mit dem prophetischen Thema verbunden worden ist. J. Lindblom (3) nimmt an, daß der Text das Bild einer entarteten Prophetie erkennen lasse, die "zauberische Frauen" in ihren Kreisen hatte. W. Zimmerli (4) sieht die Gemeinsamkeit in der Verfügungsgewalt über Leben und Tod.

Funktion der Bestechlichkeit: Im vorliegenden Zusammenhang geht es um die Frage nach der Bestechlichkeit jener Prophetinnen. Sie werden nicht nur dafür getadelt, daß sie ihrem eigenen Nutzen entsprechend Menschenleben töten bzw. am Leben erhalten (V. 19), sondern auch wegen ihrer Zauberpraktiken, mit denen sie Menschenleben jagen (V. 18). Einmal ist ihre Tätigkeit an sich verwerflich (V. 18), nach V. 19 dagegen, weil sie zum persönlichen Vorteil betrieben wird. Diese beiden Aussagen lassen sich nur schwer kombinieren. Für W. Zimmerli (5) liegt das Vergehen darin, daß die Zauberinnen "nach Maßstäben, die von der ihnen gegebenen Bezahlung bestimmt sind (Mi 3, 5), über Leben und Tod verfügen" und damit den Namen Jahwes entweihen (6). Diese Deutung wird durch V. 19 gestützt. Doch sind wohl die Praktiken, mit denen Menschenleben gejagt werden, (V. 18) an sich schon Verfehlungen, mit denen "Jahwes Herrschaft angetastet" wird (7). Das Vergehen liegt also zunächst im "Jagen" von Menschenleben mit Hilfe zauberischer Praktiken. Zusätzlich wird dann noch die Bestechlichkeit angeführt, die im Rahmen des gottlosen Treibens zu beobachten ist.

---

1) Fohrer, Ezechiel; Zimmerli, a. a. O.; Eichrodt, a. a. O., z. St.; anders Klopfenstein, a. a. O., 418 f Anm. 811, dort weitere Lit.
2) Bertholet, Hesekiel, 48 f; Fohrer, a. a. O., 74; Studien, 245.
3) a. a. O., 212.
4) a. a. O., 297; nach Seybold, Das Gebet des Kranken, 57 Anm. 14, handelt es sich evtl. um "Krankheits- und Heilungszauber".
5) a. a. O., 297.
6) Eichrodt, a. a. O., 96, nimmt an, daß der Jahwename bei diesem Zauber ausgesprochen und dadurch entweiht wurde.
7) Zimmerli, a. a. O., 296; vgl. Fohrer, Ezechiel, 75.

Spannungen im Text: Uneinheitlich wie die Kritik an den Zauberinnen ist auch das Bild, das von ihrer Tätigkeit gezeichnet wird. Nach V. 18a. 20f jagen sie Menschenleben und haben darum ein Gericht zu gewärtigen, das die erjagten Leben und das ganze Volk für immer aus ihrer Hand befreien wird. V. 18b. 19 trägt dann den Gedanken vom "Leben" und "Tod" ein, die die Zauberinnen eigenmächtig verteilen. Im Zusammenhang dürfte das als Interpretation zum Terminus "jagen" zu verstehen sein, wobei aber kaum vorstellbar ist, daß der Begriff die Erhaltung von Menschenleben impliziert (1). Den Übergang zwischen den beiden Vorstellungsweisen bildet V. 18, wo "jagen" (2) und "am Leben erhalten" einander gegenüberstehen.

Die beiden Auffassungen von den Zauberinnen werden verschiedenen Traditionsstufen zuzurechnen sein. Einmal werden Frauen kritisiert, die mit zauberischen Praktiken Menschenleben jagen. In den Versen 18b. 19 richtet sich der Angriff gegen solche, die durch ihre Bestechlichkeit - also nicht ihre Tätigkeit an sich - Jahwes Namen entweihen. Trotz der engen Beziehung der Argumentation zu Mi 3, 5, werden die Verse nicht vom Micha-Buche abhängig sein (3). Sie haben eher konkrete Mißstände ihrer Zeit vor Augen, bei denen Brot und Gerste als Bestechungsmittel eine Rolle gespielt haben.

Der Vorwurf der Bestechlichkeit ist hier keine allgemein ethische Anklage, sondern verbunden mit der Verfügung über Leben und Tod. Jahwes Name wird entweiht, weil Leben und Tod entgegen seinem Willen verteilt werden. Worin dieser Wille im einzelnen besteht, wird nicht gesagt. Dazu äußert sich erst V. 22 ausführlicher, der die Stichworte צדיק und רשע einführt und damit das Problem in traditioneller Terminologie erläutert (4).

---

1) צוד einfangen, erjagen, hat, auch wo es im übertragenen Sinne gebraucht wird, negative Bedeutung; vgl. Jer 16, 16; Ps 140, 12; Hi 10, 16; Pr 6, 26; Klgl 3, 52; 4, 18 etc.
2) הצודדנה steht hier in Antithese zu "am Leben erhalten" und wird deshalb von Bertholet, a. a. O., 48, Fohrer, a. a. O., 73 und Eichrodt, a. a. O., 88, durch den Stamm מות ersetzt. Gegen diese Textänderung, die in der Textüberlieferung keinen Anhaltspunkt hat, Zimmerli, a. a. O., 284.
3) Die Formulierung ist jedenfalls gegenüber Mi 3, 5 völlig eigenständig.
4) vgl. u. IV. 1. b.

Ez 13, 17-23 im Zusammenhang: Das Wort gegen die zauberischen Frauen wird durch V. 17 als antiprophetisches Thema eingeführt. Dieser Vers ist in Analogie (oder Abhängigkeit?) zu V. 2 f konstruiert (1). Bilden V. 2 f eine sinnvolle Einleitung für den Abschnitt V. 4 ff, der den Vorwurf des "aus dem eigenen Herzen Prophezeiens" erläutert, so trifft das für V. 17 nicht zu, denn in V. 18ff ist von prophetischem Auftreten nichts zu erkennen. V. 17 ist also redaktionelle Klammer zwischen der Prophetenpolemik und dem Wort gegen die Zauberinnen (2).

Ergebnis: Der Vorwurf der Bestechlichkeit wird im AT selten gegenüber prophetischen Gegnern erhoben (3). Die Propheten werden dabei nicht wegen allgemeiner sittlicher Fragwürdigkeit, sondern wegen ihrer Botschaft kritisiert. In Mi 3, 5 handelt es sich kaum um "die in der Geschichte immer wieder begegnende Tendenz zur moralischen Diffamierung des geistigen Gegners" (4), denn das Wort ist weniger an der Moral jener Propheten interessiert als an ihrer Botschaft, mit der sie das Volk irreführen. Anstatt auf "polemische Verzeichnung" (5) wird das Wort auf die Beobachtung Michas zurückzuführen sein, der bei den Propheten einen Zusammenhang zwischen Botschaft und empfangenem Honorar, d. h. eine Benachteiligung der sozial schwächeren Schichten, feststellen zu können glaubte. Von einem solchen Zusammenhang spricht auch Ez 13, 19. Der

---

1) Vgl. die Anrede des Propheten als בן־אדם; die Aufforderung: הנבא gegen die Pseudopropheten; diese sind charakterisiert als solche, die מלבם bzw. מלבהן (zum Text vgl. Zimmerli, a. a. O., 282) weissagen (נבא).

2) Ob die Redaktion vom Propheten (Zimmerli, a. a. O., 295; Eichrodt, a. a. O., 94) oder einem Späteren stammt, bleibt offen; sie wird jedenfalls in der Exilszeit anzusetzen sein (Eichrodt, a. a. O., 98; Zimmerli, Ezechiel, 36).

3) Eindeutig Mi 3, 5; in schwer deutbarer Form in Ez 13, 19; schließlich in dem redaktionellen Vers Mi 3, 11, dessen Vorwurf der Bestechlichkeit evtl. von Mi 3, 5 abhängig ist oder analog zur Bestechlichkeit der ראשיה gebildet wurde.

4) H. H. Schmid, salom, 65.

5) Ebd.

Angriff hat sein Ziel nicht in der moralischen Diffamierung der Gegner. Ihre Sittlichkeit interessiert nur, sofern sie mit der Botschaft in Zusammenhang steht und sie verfälscht.

b) Trunksucht

Verführt die Bestechlichkeit die Propheten dazu, ihre Worte gleichsam vorsätzlich zu verfälschen, um daraus einen persönlichen Vorteil zu ziehen, so macht die Trunksucht zu jeder prophetischen Tätigkeit unfähig:

> Priester und Prophet schwanken vom Rauschtrank,
> sind verwirrt vom Wein;
> sie taumeln vom Rauschrank,
> schwanken beim Weissagen,
> taumeln beim Urteilsprechen (Jes 28, 7).

Der Text scheint auf eine Beobachtung Jesajas zurückzugehen, die zeigt, wie es damals "bei Opferfeiern auf dem Tempelplatz" zugehen konnte (1). Mehrfach ist vermutet worden, hier werde die Alkoholekstase der Propheten kritisiert (2). Diese hätten damit "die Praktiken der heidnischen Mantiker übernommen", "die sich durch berauschende Getränke in einen Rauschzustand versetzen und dann unverständliches Zeug brabbeln" (3). Der Text bietet allerdings keinen Anhaltspunkt, der auf eine Kritik der Propheten wegen heidnischer Praktiken hinweist. Nach V. 7b zielt der Vorwurf auf die Beeinträchtigung der priesterlichen und prophetischen Tätigkeit durch die Trunksucht (4). Damit ist die Intention des Textes deutlich,

---

1) Balla, Die Botschaft der Propheten, 145.
2) Hempel, Die Worte der Propheten, 84; Plöger, a.a.O., 17 Anm. 29; Heaton, Die Propheten, 51; Kraus, Krisis, 30.
3) Scharbert, Die Propheten Israels, 249; vgl. auch Driver, Festschr. D. W. Thomas, 47-67.
4) יין und שכר stehen im AT mehrfach in negativer Bedeutung zusammen. Sie sind Nasiräern Nu 6,3; Ri 13,4. 7. 14 und amtierenden Priestern Lev 10,9 verboten. Sie verhindern die Rechtsprechung der Könige (Spr 31,4 f) und den Erwerb der Weisheit (20,1). Den Unglücklichen können sie helfen zu vergessen (Spr 31,6 f). Nach Jesaja (29, 9) trübt ihr Genuß die Sinne, verhindert das Aufmerken auf die Taten Jahwes (5,11) und geht mit Bestechlichkeit Hand in Hand (5,22).

unabhängig von der Frage nach der Abgrenzung der Einheit (1). Jes 28, 7 f, ein auf Jesaja zurückgehendes Wort, verurteilt die Propheten wegen des Mißbrauchs ihrer prophetischen Aufgabe. Sie haben Offenbarungen, "verfehlen aber deren richtiges Verständnis" (2), weil sie der Trunksucht erlegen sind. Auch hier wird die Schuld der Propheten (und Priester) aufgewiesen und das bevorstehende Gericht begründet. Wie bei Mi 3, 5 fällt auf, daß die (Institution?) Prophetie in die Schuld verstrickt ist und darum vom Verderben ereilt werden soll (V. 13). Auch Jesaja scheint als Außenstehender (3) die Propheten zu kritisieren. Von einem Streit zwischen wahren und falschen Propheten ist noch nichts zu spüren; denn nach der Legitimität jener Prophetie wird nicht gefragt.

c) Ergebnis

Die Propheten werden außerhalb des Jeremiabuches nicht wegen allgemeiner sittlicher Verfehlungen verurteilt. Die moralische Seite interessiert nur, sofern sie mit der prophetischen Tätigkeit in Zusammenhang steht und sie beeinflußt. An keiner Stelle wird gesagt, daß ein verkommener Lebenswandel prophetische Offenbarungen ausschlösse. Die Vorwürfe richten sich immer gegen solche moralische Verfehlungen, die die Weitergabe der Offenbarungen beeinträchtigen oder verhindern. Trunkenheit beraubt den Propheten der Fähigkeit, seiner Aufgabe nachzukommen (Jes 28, 7), und das Gewinnstreben verleitet dazu, die Offenbarung dem eigenen Nutzen entsprechend zu verfälschen (Mi 3, 5). Bei der Kritik an den Propheten geht es nicht um die Moral, sondern um die Botschaft. Doch die Ursache der falschen Botschaft kann im moralischen Versagen des Propheten liegen.

---

1) Eissfeldt (EinlAT, 423) hält V. 7-23 für ein gegen Priester und Propheten gerichtetes Drohwort; nach Scharbert, (a. a. O., 249) haben V. 1-4 ursprünglich mit V. 7-22 eine Redeeinheit gebildet. Duhm (Jesaja, 197) und Fohrer (Jesaja II, 48) sehen in V. 7 f das Wort des Propheten, der in 9 f die Worte der Gegner zitiert. Childs (Isaiah, 27 f) beobachtet im Anschluß an Hallo (JBL 1958, 324 ff) in V. 7-13 "unmistakable signs of editorial reworking in which process the redactor has united several independent units".
2) Duhm, Jesaja, 197; vgl. Stolz, WuD 1973, 19-22. 26.
3) Man bedenke nur, daß er sich חזה zu nennen scheint (vgl. Wildberger, Jesaja, 5).

Jesaja und Micha stellen fest, daß die Propheten ihren Auftrag verfehlt haben, weil sie Trunksucht und Bestechlichkeit erlegen sind. Dabei werden innerhalb der prophetischen Kreise keinerlei Unterschiede gemacht, vielmehr soll die gesamte Prophetie in die bevorstehende Katastrophe hineingezogen werden. Die undifferenzierte Redeweise läßt erkennen, daß es nicht um Auseinandersetzung, sondern ausschließlich um den Aufweis der Schuld geht.

Zu diesem Ergebnis führen auch systematische Erwägungen, die von der Beobachtung ausgehen, daß die Gegner der kanonischen Propheten keineswegs "eo ipso sittlich fragwürdige Gestalten" sind (1) und darum ein Kriterium, das auf dem Zusammenhang zwischen Moral und Botschaft beruht, ablehnen. "Die persönliche sittliche Bindung" als "Wahrheitskriterium für den Inhalt der prophetischen Botschaft" hat bei den Propheten keinen Anhalt (2). Das moralische Argument zeigt nur, wie es zur Pseudoprophetie kommen kann. Ein Zusammenhang zwischen moralischer Integrität und wahrer Prophetie ist damit nicht postuliert. Erst ein Späterer hat im Jeremiabuch (29, 23) die Verbindung zwischen falscher Prophetie und moralischen Verfehlungen hergestellt (3). Die Propheten kennen diesen Zusammenhang nicht (4).

---

1) Osswald, a. a. O., 16, im Anschluß an Quell, a. a. O., 50 ff; auch Crenshaw, a. a. O., 60; gegen Staerk, ZSTh 1928, 84, und die ältere Forschung vgl. Kittel, Religion, 106; Mowinckel, JBL 1934, 206; Procksch, TheolAT, 249.
2) Gegen Osswald, a. a. O., 15.
3) Vermutlich durch ein Mißverständnis der Argumentation Jeremias verursacht.
4) Von der Frage nach der persönlichen Integrität der Propheten ist diejenige nach dem moralischen Charakter der Botschaft zu unterscheiden, die im Rahmen der Verkündigungsinhalte der falschen Propheten zu behandeln sein wird.

2. Im Buche Jeremia

a) Hurerei

Anders als in der früheren Prophetie findet sich im Buch Jeremia eine ganze Reihe von Begriffen, die auf moralische Verurteilung schließen lassen. Neben dem konkreten Vorwurf des Ehebruchs (1) wird den Propheten angelastet, daß sie Greuel (2) und Schandtaten (3) verüben, ruchlos (4) handeln und ihre Bosheit (5) selbst in Jahwes Haus zu finden ist; ja, von den Propheten ist die Ruchlosigkeit ausgegangen ins ganze Land (6).

Um welche Vergehen es sich dabei im einzelnen handelt, ist umstritten. Neben der geläufigen Auffassung, darunter seien sittliche Verfehlungen zu verstehen, wird auch die Meinung vertreten, daß Jeremia "seine Gegner nicht persönlich verdächtigt" habe (7), die betreffenden Termini also metaphorisch auf den Abfall von Jahwe zu deuten seien (8).

Diese Deutung ist für Jer 23, 11 immerhin möglich:

> Auch Priester und Prophet sind gottlos (חנף),
> selbst in meinem Hause sah ich ihre Bosheit;

denn der Terminus חנף weist in diese Richtung (9), und auch der Hinweis, daß ihre Bosheit im Haus Jahwes geschieht, läßt eher an kultische als an sittliche Vergehen denken (10).

---

1) נאוף Jer 29, 23; vgl. 23, 14.
2) שערור Jer 23, 14.
3) נבלה Jer 29, 23.
4) הנף Jer 23, 11.
5) רעה Jer 23, 11.
6) Jer 23, 15.
7) Stoebe, ThZ 1964, 402.
8) Berridge, a. a. O., 34, bes. Anm. 52.
9) Er kann etwa das Entweihen des Landes durch Götzendienst bezeichnen; Jer 3, 2. 9; Ps 106, 38; vgl. Jer 9, 1 ff; Hos 7, 4.
10) Trotz 1Sa 2, 22 und der apodiktischen Ablehnung durch Rudolph, a. a. O., 150.

Für die Frage nach den falschen Propheten ist die Stelle allerdings wenig ergiebig. Im Zusammenhang hat sie die Funktion, die vollkommene Verderbtheit des Landes (V. 10) dadurch zu betonen, daß auch Priester und Propheten in sie einbezogen werden. Die Propheten werden nicht wegen ihrer prophetischen Tätigkeit kritisiert, sondern wegen ihrer Beteiligung an der allgemeinen Verkommenheit (1). Die Botschaft kommt nicht in den Blick. Spricht man hier von falschen Propheten, so meint man damit solche, die von Jahwe abfallen, also gegen das erste Gebot verstoßen.

Leicht modifiziert gilt das auch für Jer 23, 14:

> Bei den Propheten Jerusalems sah ich Greuel
> (שערורה), Ehebruch und Wandeln in der Lüge,
> und sie stärken die Hände der Bösewichte, damit
> sie nicht umkehren, ein jeder von seinem Bösen.

Auch hier ist umstritten, ob es sich um ethische oder kultische Vergehen handelt. Letztere Auffassung hat zweifellos den Vorteil, daß dadurch die Parallele zum Baalsdienst der Propheten Samarias (V. 13) deutlich wird. Sowohl נאף (2) als auch הלך בשקר (3) lassen eine Deutung auf den Abfall von Jahwe zu. Die parallel aufgebauten Verse 13 und 14 würden sich dann auch inhaltlich entsprechen:

V. 13: Zwar bei den Propheten Samarias sah ich Anstößiges:
sie weissagten mit dem Baal und verführten mein Volk;

V. 14: Aber bei den Propheten Jerusalems sah ich Schauderhaftes:
Ehebruch und Lügerei und Bestärkung der Bösen (4).

Werden die Vergehen als Abfall von Jahwe verstanden, dann braucht man nicht mit einer "Steigerung" vom Baalsdienst zum sittlichen "Zerfall" zu rechnen (5), ein Gedanke, der nur schwer einsichtig zu machen ist, denn der Baalsdienst - wie überhaupt der Fremdgötterkult - dürfte für alttestamentliches Verständnis ein kaum zu überbietendes Vergehen sein.

---

1) Vgl. etwa Rudolph, a. a. O., 150 zu Jer 23, 9-11.
2) Vgl. Jes 57, 3; Jer 3, 8; Ez 16, 32. 38; 23, 37. 45; (Jer 5, 7; Hos 4, 13 f; 7, 4) u. Kraus, Krisis, 33 f.
3) Vgl. Klopfenstein, a. a. O., 81 ff; für die Austauschbarkeit von ב und אחר vgl. dort 396 Anm. 529.
4) Zu V. 14aß vgl. u. IV. 1a.
5) Klopfenstein, a. a. O., 125.

Der parallele Aufbau von V. 13 und 14 verdeutlicht auch, was unter der "Bestärkung der Bösen" zu verstehen ist. Der Schluß Klopfensteins (1): "Ehebruch und Treulosigkeit gegen Gott und Mitmensch wirken sich ... auf andere Menschen so aus, daß diese in ihrer Bosheit bestärkt und von der Umkehr abgehalten werden", nimmt dieser "Bestärkung der Bösen" jegliche Bedeutung; sie wird unbeabsichtigte Folge des unsittlichen Verhaltens der Propheten. In V. 13 passen die einzelnen Aussagen über die Propheten gut zusammen; den Propheten wird angelastet, daß sie Götzendienst geübt und das Volk dazu verführt haben. Ähnlich ist der Gedankengang in V. 14, wenn die Verstöße der Propheten als solche gegen das 1. Gebot verstanden werden. In diese Richtung weist auch der Terminus מרעים, der, mehrfach in den Psalmen belegt, dort die Gegenspieler der Frommen, also die Gottlosen und Bösen bezeichnet. Dabei wird jedoch immer angenommen, daß der Abfall von Jahwe mit sittlichen Verfehlungen Hand in Hand geht (2). Der Begriff kann aber auch pointiert auf sittliche Verfehlungen (Ps 94,16; Spr 17,4) oder den Abfall von Jahwe bezogen sein (Jes 31,2). Angesichts dieses Befundes sowie der Grundbedeutung חזק ביד "jemanden an der Hand führen, ihn auf seinem Wege leiten" (3), legt sich die Übersetzung nahe: "sie führten die Gottlosen auf ihrem Weg". Wie in V. 13 wird also von den Propheten gesagt, daß sie selbst gegen das 1. Gebot verstoßen und den Abfall von Jahwe gefördert haben. Diese Deutung wird noch gestützt durch den Terminus שערורה, der gleichsam als Motto über den in V. 14 angeführten Vergehen steht und ebenfalls den Abfall von Jahwe bezeichnen kann (4).

Somit kann also auch Jer 23,14 nur bedingt als Beleg für Jeremias Kritik am sittlichen Zustande der falschen Propheten gelten, nämlich insofern, als nach alttestamentlichem Verständnis Abfall von Jahwe mit moralischer Verkommenheit Hand in Hand zu gehen pflegt. Die Greuel jener Propheten, vergleichbar nur dem Baalsdienst der Propheten Samarias (5), sind Zeichen dafür, daß sie von Jahwe abgefallen sind und diesen Abfall auch noch propagieren. Das Urteil über die Propheten wird in der Begründung

---

1) a.a.O., 126.
2) Ps 26,5; 37,1.9; 64,3; vgl. dazu Kraus, Psalmen I, 288.
3) Vgl. Gn 19,16; Ri 16,26; Ps 73,23; so Horst, Hiob, 135.
4) Vgl. Jer 18,13; zu der ähnlichen Formulierung Hos 6,10 s. Wolff, Hosea, 156.
5) V. 13; vgl. Diepold, Israels Land, 45 f.

zusammengefaßt: "denn von den Propheten Jerusalems ist die Gottlosigkeit (1) ausgegangen ins ganze Land" (V. 15).

Die Propheten werden also auch hier wegen ihres Abfalls von Jahwe und damit wegen ihres Verstoßes gegen das 1. Gebot kritisiert (2). Anders als in Jer 23, 11 handelt es sich aber auch um ein speziell prophetisches Vergehen, die Propaganda für den Abfall von Jahwe. Der Begriff "falsche Propheten" meint jetzt solche, die ihren Frevel im Rahmen der Verkündigung ausüben, indem sie die Gottlosen auf ihrem Wege leiten, also den Abfall von Jahwe befördern.

An einer Stelle des Jeremia-Buches läßt sich jedoch der Schluß nicht umgehen, daß die Propheten wegen sittlicher Verfehlungen angegriffen werden:

> weil sie Torheit in Israel verübt und mit den Frauen ihrer Genossen Ehebruch getrieben und in meinem Namen Lügenworte geredet haben, die ich ihnen nicht geboten habe (Jer 29, 23).

Wenn J. M. Berridge (3) darauf hinweist, daß "in 29, 23 the charge against these Prophets climaxes in the accusation that they have spoken falsely in Yahweh's name", so wirkt das wie ein verzweifelter Versuch, den Angriff Jeremias gegen die Moral jener Propheten zu relativieren. Das Unheil, das die beiden Propheten (4) trifft, wird nicht nur mit ihrer falschen Botschaft, sondern eben auch mit ihrer Lebensführung gegründet. Beide Argumente stehen gleichwertig nebeneinander.

---

1) חנפה ist im AT nur hier belegt. Seine Bedeutung darf wohl von חנף abgeleitet werden, das "ein Handeln oder Verhalten" bezeichnet, "durch das ein Zustand sakraler Verbundenheit mit der Gottheit willentlich beseitigt wird" (Horst, a. a. O., 132); nach Knieriem (THAT I, 599) beschreibt die Wurzel in jedem Falle ein tiefgreifendes Vergehen gegen Gott; vgl. Hi 8, 13; 28, 8; 36, 13.
2) So schon Jepsen (Nabi, 213): "Jer 23, 14 ... ist wahrscheinlich an religiöse Untreue Jahwe gegenüber zu denken, wofür V. 13 und die anschlißenden Worte jedenfalls sprechen". Die Nabis sind keine "sittlichen Libertinisten".
3) a. a. O., 34 Anm. 52.
4) Das Wort "Prophet" fällt nicht; nur aus den Anklagen ist zu entnehmen, daß die Betreffenden als Propheten gedacht sind. - Hat sich die Pseudoprophetenpolemik verselbständigt, ist nicht mehr an prophetische Gegner gebunden?

Dennoch kann der Text nicht als Beleg für die Argumentation Jeremias herangezogen werden. Eine Reihe von Indizien weisen ihn vielmehr als Nachtrag aus.

Jer 29,21-23 ist ein selbständiger Abschnitt, der durch V. 15 - wenn auch etwas holperig - mit dem Zusammenhang verknüpft ist (1). Auch innerhalb von V. 21-23 dürfte V. 23 ein Nachtrag sein. Mit V. 22 ist die Episode sinnvoll abgeschlossen. Es handelt sich um ein begründetes Drohwort gegen zwei Propheten, die in Jahwes Namen Lüge weissagen und darum in die Hand des babylonischen Königs fallen und so grausam behandelt werden, daß ihr Geschick sprichwörtlich werden wird. V. 23 bringt eine erneute Begründung für das Geschick dieser beiden Propheten. Hatte sich V. 21 auf den Hinweis beschränkt, daß sie im Namen Jahwes Lüge geweissagt haben, so wird V. 23 bedeutend ausführlicher. Danach haben sie "Torheit in Israel" verübt, eine altertümliche Formel, die meist im Sinne einer sexuellen Verfehlung zu verstehen ist (2) und den "Ehebruch mit den Frauen der Genossen" (3) qualifiziert. Als falsche Propheten haben sie sich erwiesen, weil sie in Jahwes Namen Lügenworte (4) geredet haben, die ihnen nicht geboten worden sind (5). Der eigentliche Grund

---

1) Wanke (Baruchschrift, 53 f) hält im Anschluß an H. Schmidt (Die großen Propheten, 337) die Verse für eine "Nachschrift des Briefes" an die Exulanten, die von Jeremia stammt, aber erst nachträglich an dieser Stelle eingefügt wurde. Thiel (Diss., 414. 485) rechnet die Verse der deuteronomistischen Redaktion zu, die hier eine vorgegebene, in V. 22. 23a erhaltene Tradition verarbeitet habe. Auch Nicholson (a. a. O., 99 f) sieht in den Versen eine Entfaltung des Themas Falschprophetie durch die deuteronomistische Redaktion. Das Wort gegen die beiden Propheten ist danach eine "ex-eventu"-Weissagung, "for the saying appears already to presuppose the execution" (S. 99). Die letztgenannte Auffassung scheint dem Problem am besten gerecht zu werden. Dabei sprechen in der Tat die Sprichwörtlichkeit und die genaue Angabe der Namen für die These, daß den Versen 21-23 ein historischer Kern zugrunde liegt; vielleicht tatsächlich ein Fluchwort, das im Anschluß an das schreckliche Geschick der beiden genannten "Propheten" entstanden ist.

2) Vgl. Gen 34, 7; Dt 22, 21; Ri 19, 23f; 20, 10; 2Sa 13, 12; Noth, Das System der 12 Stämme, 104 ff; Humbert, ZAW 1960, 226. Berridge, a. a. O., 34 f.

3) Vgl. Jer 23, 14; vgl. S. 36.

4) Das Wort שֶׁקֶר wird von den meisten Autoren mit LXX gestrichen, weil der Text tatsächlich überfüllt ist. Es wäre aber denkbar, daß der Vers absichtlich als Sammelbecken antiprophetischer Termini gestaltet wurde. Die Auslassung des Wortes durch LXX wäre dann ein erster Versuch, den Text zu glätten.

5) Nahezu identisch mit Dt 18, 20.

für die Bestrafung liegt nach der Intention des Abschnitts nicht etwa im Ehebruch - ein Vorwurf, der hier eigentlich überflüssig und nur angeführt ist, weil נאף schon von Jeremia kritisiert wird (23, 14; vgl. V. 10) -, sondern in der Tatsache des prophetischen Auftretens ohne Legitimation durch Jahwe. Der Ehebruch ist angeführt als Kennzeichen falscher Propheten, gehört also nicht in den Zusammenhang. Zudem zeigt V. 23 eine formelhafte und traditionelle Sprache, überfüllt mit Wendungen antiprophetischer Polemik. Diese Erscheinung läßt sich am besten verstehen, wenn V. 23 von einem Späteren stammt, der diesen drastisch bestraften Propheten auch ein entsprechendes Schuldkonto zuschreiben wollte.

Hatte sich Jeremia unter dem Stichwort נאף gegen den Abfall von Jahwe gewandt, so wird dieser Begriff von einem Späteren im Sinne eines moralischen Vergehens gedeutet und durch den Hinweis את־נשי רעיהם festgelegt.

b) Ergebnis

Jeremias Kritik an den Propheten richtet sich nicht gegen moralisches Fehlverhalten oder Amtsmißbrauch (1); für ihn liegt das Problem tiefer. Er ruft nicht auf zur Besserung und zur Beseitigung der bestehenden Mißstände. Die Propheten werden prinzipiell kritisiert (2); nicht wegen einzelner Vergehen, sondern weil sie abgefallen sind von Jahwe. Ihre Verkündigung ist Propaganda für diesen Abfall. In dieser Situation, so scheint es, gibt es keinen Aufruf zur Umkehr, sondern nur Aufweis der Schuld, um das kommende Gericht verstehbar zu machen.

3. Zusammenfassung

Die bisherige Untersuchung hat ergeben, daß die Propheten keinen unmittelbaren Zusammenhang zwischen persönlicher Integrität und Glaubwürdigkeit der prophetischen Botschaft sehen. Die Vorwürfe der Bestechlichkeit (Mi 3, 5; Ez 13, 19) und der Trunksucht (Jes 28, 7) richten sich gegen kein spezifisch prophetisches Vergehen (Mi 3, 11; Jes 28, 7)

1) Mi 3, 5; Ez 13, 19; vgl. Johnson, The Cultic Prophet, 28 ff; Reventlow, Liturgie, 121 ff.
2) Jeremias, a. a. O., 192.

und wollen auch die prophetische Legitimation nicht bestreiten. Sie decken vielmehr die Schuld der (Institutuation) Prophetie auf, die korrumpiert ist und ihren Auftrag nicht mehr erfüllen kann.

Werden also in der frühen Zeit (und dann wieder im Exil: Ez 13, 19) den Propheten noch Offenbarungen zugestanden, die sie jedoch verfälschen (Mi 3, 5) oder überhaupt nicht mehr weitergeben können (Jes 28, 7), so spricht ihnen Jeremia jede Offenbarung ab; für ihn sind sie auf selbst ersonnenen Trug (23, 25) und das Stehlen von Worten (23, 30) angewiesen. Damit wird nicht ihre Sittlichkeit in Zweifel gezogen, sondern ihre Botschaft als illegitim charakterisiert.

In beiden Fällen setzt die Kritik bei der Botschaft der falschen Propheten ein und erklärt ihre Entstehung. Während die frühere Prophetie die Ursache im moralischen - die Offenbarung verfälschenden - Versagen der Propheten sieht, wird sie bei Jeremia auf das grundsätzliche Fehlen von Offenbarung zurückgeführt.

Erst ein redaktioneller Text (Jer 29, 23) zieht den Schluß, daß falsche Propheten auch einen unsittlichen Lebenswandel führen, macht also das moralische Versagen - unabhängig von der Frage nach dem Inhalt der Verkündigung - zu einem Kennzeichen falscher Prophetie (1).

Die Angriffe gegen Propheten in Jer 23, 11. 14 kritisieren die Abwendung von Jahwe, gehören also nicht zur Frage nach der Moral als Kriterium wahrer Prophetie.

---

1) Dagegen wird nach Zimmerli (TheolAT, 91) am moralischen Argument sichtbar, "daß sich die Gabe von Jahwes Wort nicht von seinem Gebote trennen läßt".

II. DIE VERKÜNDIGUNG IM NAMEN FREMDER GÖTTER

Wie der vorhergehende Abschnitt gezeigt hat, kommt der Moral als Unterscheidungskriterium keine Bedeutung zu; Jeremia scheint die Prophetie dagegen am Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes gemessen zu haben. Dieser Maßstab ist allerdings nur auf eine sehr begrenzte Anzahl von Fällen falscher Prophetie anwendbar. Innerhalb des Jahwesglaubens - und dort treten die eigentlichen Schwierigkeiten auf - ist er nicht zu gebrauchen; es sei denn, jene Propheten werden nicht streng als Angehörige eines fremden Kultes aufgefaßt, sondern als Diener eines Baal, der die Maske Jahwes aufgesetzt hat (1). Im Folgenden soll untersucht werden, welche Bedeutung dem Kriterium im Alten Testament zukommt.

1. Im Deuteronomium

Die Exklusivität des Jahwesglaubens galt wohl immer dem Anspruch nach, mußte in der Praxis aber im Laufe eines langen Prozesses durchgesetzt werden (2). Die Königsbücher lassen noch eine Zeit erkennen, als sich Jahwe- und Baalspropheten auf Leben und Tod gegenüberstanden und um die Herrschaft in Israel rangen (3). Später scheint das Phänomen einer außerjahwistischen Prophetie in Israel nur noch sporadisch aufgetreten und dann energisch bekämpft worden zu sein. Die Existenz des Kriteriums (Dt 13, 2-6) zeigt jedoch, daß der Jahweglaube auch von prophetischer Seite bedroht gewesen ist.

Die verschiedenen alttestamentlichen Belege lassen noch erkennen, daß das Kriterium im Verlauf einer längeren Geschichte entstanden ist und in einer je neuen Situation den Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes sicherte.

---

1) Sachsse, a. a. O., 3 f; 13 ff; Crenshaw, 55.
2) Vgl. dazu W. H. Schmidt, Das erste Gebot, 11 ff.
3) 1Kö 18, 18 ff; 2Kö 10, 19 ff; vgl. Würthwein, ZThK 1962, 144; Fohrer, Elia, 65 f; Steck, Elia, 140 f; dagegen hält H. Ch. Schmitt, Elisa, 187, den Kampf zwischen Jahwe und Baal für eine Tradition, die erst nachträglich auf Elia übertragen worden ist. Die Auseinandersetzung mit dem Baal gehört danach (S. 189) zu den Prophetengemeinschaften um Elisa als den Trägern "eines rigorosen Jahwismus".

Der Verlauf dieser Entwicklung läßt sich an der literarischen Schichtung von Dt 13, 2-6 ablesen.

Der Aufruf zum Abfall von Jahwe ist Thema in Dt. 13. Das Kapitel bildet eine "Ausformung des Fremdgötterverbotes", "wie es im Dekalog oder in noch älterer Form Ex 22, 19 begegnet" (1). Behandelt werden der Abfall einer Stadt zu fremden Göttern (V. 13 ff), die Verführung zum Abfall durch einen Verwandten oder Angehörigen (V. 7 ff), einen Propheten oder Traumseher (V. 2 ff).

Das Wort über den Propheten (Dt 13, 2-6) ist nachträglich überarbeitet (2) worden, denn V. 2b. 3a unterbrechen den Zusammenhang, V. 4b. 5 stören wegen der pluralischen Formulierung (3). Als Grundbestand ist anzusehen (4):

V. 2a. 3b	Steht in deiner Mitte ein Prophet oder Traumseher auf und spricht: "wir wollen fremden Göttern folgen und ihnen dienen", so
V. 4a	höre nicht auf die Worte jenes Propheten oder Traumsehers.
V. 6	Jener Prophet oder Traumseher soll sterben; so sollst du das Böse aus deiner Mitte ausrotten.

Dieser Text ist klar verständlich. Zugrunde liegt die Vorstellung von der Verführung zum Abfall als einem todeswürdigen Verbrechen. Die Propheten sind mehr zufällig als Beispiel angeführt. Die Anlage des Kapitels läßt jedenfalls keine logische Entwicklung des Problems erkennen (5). Während V. 2 ff und V. 7 ff die Bestrafung des Verführers festsetzen, hat V. 13 ff eine Stadt vor Augen, die zum Abfall verführt worden ist. Bei den genannten Beispielen wird es sich um konkrete Begebenheiten handeln, gegen die es das 1. Gebot zu sichern galt.

---

1) Seitz, Deuteronomium, 146; nach Merendino, Das deuteronomische Gesetz, 80, handelt es sich um eine Kommentierung von Dt 17, 2-7 "im Rahmen der katechetischen Unterweisung", also ebenfalls um eine Ausformung des Fremgötterverbotes.
2) Vgl. u. V. 1.
3) Vgl. etwa Horst, Gottes Recht, 42-44; Richter, Retterbuch, 82; Merendino, a. a. O., 61 ff; Seitz, a. a. O., 146 ff; dort weitere Lit.
4) Merendino, a. a. O., 66.
5) So schon Horst, a. a. O., 35.

Die Kritik am Propheten setzt nicht bei dessen persönlicher Überzeugung, sondern bei seiner Botschaft ein. Er soll sterben, weil er zum Abfall von Jahwe aufgefordert hat. Dann ist aber auch anzunehmen, daß er als Vertreter eines fremden Gottes aufgetreten ist, denn "im Namen Jahwes kann man natürlich nicht zum Abfall von Jahwe auffordern" (1).

Die Aufforderung zum Abfall wird nicht öffentlich, sondern im privaten Bereich vor sich gegangen sein, nach V. 7 ff ergeht sie durch einen nahen Verwandten. V. 13 ff, in denen es sich immerhin um den Abfall einer ganzen Stadt handelt, setzen voraus, daß dieses Geschehen nur gerüchtweise bekannt wird, also im Verborgenen stattgefunden hat. Auch der Grundbestand von V. 2 ff, der sich in der Form der "katechetischen Unterweisung" (2) an den einzelnen wendet, läßt eher an heimliche Abwerbung vom Jahweglauben denken.

Die Entstehungszeit des Textes ist nicht exakt zu ermitteln. Ob er aus dem Nordreich stammt, weil dort der Abfall einer ganzen Stadt von Jahwe sowie die Auseinandersetzung mit nichtjahwistischen Propheten am ehesten denkbar sei (3), oder sich als Kommentar zu Dt 17, 2-7 allmählich entwickelt hat und dann vom dtr. Redaktor an seinen jetzigen Ort gestellt wurde (4), in jedem Falle ist der Text vor oder in der josianischen Zeit anzusetzen (5). Eine zu enge zeitliche Verbindung mit den Elia/Elisa-Erzählungen wird nicht ratsam sein (6), denn während dort eine grundsätzliche Entscheidung zwischen Jahwe und Baal zu fallen scheint, setzt Dt 13 voraus, daß antijahwistische Propheten nur noch sporadisch und im Verborgenen auftreten und neben dem Baal auch andere "fremde Götter" zu berücksichtigen sind.

---

1) Horst, a. a. O., 42; vgl. aber Jer 23, 25-27.
2) Merendino, a. a. O., 80, gegen Richter, a. a. O., 83, der hier eine Gattung kasuistischen Rechtes sieht.
3) Vgl. Seitz, a. a. O., 146 f; dort ausführliche Begründung, die davon ausgeht, daß die in Kap. 13 behandelten Fälle zusammengehören.
4) Merendino, a. a. O., 80.
5) Auch Richter (a. a. O., 84) denkt an eine nicht genauer bezeichnete Zeit vor Josia.
6) Gegen Seitz, a. a. O., 147.

Der Zusammenhang zwischen Prophetie und Abfall zu fremden Göttern ist in der jeremianisch-exilischen Zeit mehrfach belegt (1). Damals dürfte der zweite Text des Deuteronomius entstanden sein, der sich mit dieser Frage befaßt (2):

> Doch wenn der Prophet vermessen handelt und in meinem Namen redet, was ich ihm nicht geboten habe, und wenn einer redet im Namen anderer Götter, dieser Prophet soll sterben (Dt 18,20).

Hier wird zwei Gruppen von Propheten der Tod angedroht: solchen die a) ohne Beauftragung durch Jahwe auftreten oder b) im Namen anderer Götter reden. Während aber in V. 21 f der Frage nachgegangen wird, woran im konkreten Fall ein von Jahwe gesandter Prophet zu erkennen ist, spielt die Weissagung im Namen anderer Götter keine Rolle mehr. Auch im weiteren Zusammenhang ist der Hinweis auf die außerjahwistische Prophetie besonders unpassend, weil hier die Prophetie den heidnischen Arten der Wahrsagerei gegenübergestellt wird (V. 9 ff). Da V. 20aß zudem einen geschlossenen Zusammenhang unterbricht, wird man die Bestimmung bezüglich des heidnischen Propheten als letzte Erweiterung des Abschnitts ansehen dürfen. Ein unmittelbarer Einfluß von Dt 13 läßt sich trotz der auch dort auftretenden Todesdrohung (V. 6) nicht mit Sicherheit erweisen (3). Dennoch wird die Bestimmung der Todesstrafe in Dt 18,20 den Hinweis auf die außerjahwistische Prophetie veranlaßt haben (4).

---

1) Vgl. Jer 23,13 f. 27.
2) Während Merendino (a. a. O., 198) den Abschnitt V. 13-22 auf den dtn. Redaktor zurückführt, der aus vorgegebenem Material eine Predigt ausgestaltet habe, betont Seitz (a. a. O., 242) mit Recht die Unvereinbarkeit zwischen der Erweckung eines Propheten wie Mose (V. 15) und dem Hinweis auf den in Vermessenheit redenden Propheten. Vgl. auch Weinfeld, Deuteronomy, 360.
3) Dagegen spricht wohl die Differenz zwischen der Propaganda für fremde Götter (13,3) und dem Auftreten in deren Namen (18,20). Wichtiger ist jedoch die Beobachtung, daß der Kontakt zu fremden Göttern öfter den Tod nach sich zieht; vgl. Dt 6,14 f; 7,4; 8,19; 11,16; 17,3; Jos 23,16; Jer 11,10 etc.; auch Erlandsson, ThWAT I, 220.
4) Das Verbot des prophetischen Auftretens im Namen fremder Götter bildet eine Stufe in der Entwicklungsgeschichte des Ausschließlichkeitsanspruches Jahwes. Den Ausgangspunkt bildet wohl die Banndrohung für denjenigen, der fremden Göttern opfert (Ex 22,19), dann ausgedehnt auf das Verbot des Niederfallens (Ex 34,14) vor diesen Göttern und ihres Anrufens (Ex 23,13); so W. H. Schmidt, Überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zur Komposition des Dekalogs, VT Suppl. 1972, 204 f.

Dt 18, 20 ff ist Ausdruck des Nachdenkens über die Prophetie in der Exilzeit. Die Überlegungen schließen an einen vorgegebenen Text zu diesem Thema an und führen ihn auf der Grundlage der eigenen Erfahrungen weiter. Dabei geht es zunächst um die Frage der Legitimation durch Jahwe. Daneben läßt sich auch ein systematisches Interesse beobachten, das den Bereich der Prophetie umfassend beschreiben will. Diesem Bestreben dürfte der Hinweis auf die im Namen anderer Götter auftretenden Propheten entsprungen sein. Daß es sich dabei tatsächlich um fremde Götter und nicht etwa einen in der Maske Jahwes auftretenden Baal handelt, kann nicht sinnvoll bezweifelt werden.

Ergebnis: Das Deuteronomium kennt die Frage nach Kriterien wahrer Prophetie nicht. Es erhebt die Forderung, daß jeder, der zum Abfall von Jahwe auffordert, sterben soll (Dt 13), und von diesem Gesetz können auch Propheten betroffen sein. Erst die späteren Überarbeitungen setzen sich mit der falschen Prophetie auseinander und stellen Beurteilungskriterien auf. In diesem Prozeß wird der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes zum entscheidenden Maßstab wahrer Prophetie erhoben; wer dagegen verstößt, ist in jedem Falle ein falscher Prophet (Dt 18, 20; vgl. 13, 2-6).

2. Im Jeremiabuch

Im Deuteronomium wird die Forderung erhoben: Propheten, die zur Nachfolge anderer Götter auffordern (13, 2-6) oder in ihrem Namen auftreten (18, 20), sollen sterben. Das Jeremia-Buch kennt ebenfalls eine nichtjahwistische Prophetie, wobei jedoch nicht von "fremden Göttern", sondern konkret vom Gott Baal gesprochen wird (1). Das Phänomen

1) Nach Weinfeld, a. a. O., 5 f spricht das Deuteronomium allgemein von fremden Göttern, die Deuteronomisten dagegen von bestimmten Gottheiten, wie dem Baal etc.

selbst wird im Rahmen geschichtlicher Rückblicke als ein Vergangenes (1) behandelt:

> Bei den Propheten Samarias sah ich Schauderhaftes,
> sie weissagten beim Baal und verführten mein Volk
> Israel (Jer 23, 13).

Den Verfehlungen der Propheten Samarias werden in V. 14 diejenigen der Propheten Jerusalems gegenübergestellt und als mindestens ebenso gravierend beurteilt. Für die Hörer legt sich damit der Schluß nahe, daß Jerusalem ein ähnliches Geschick zu gewärtigen habe wie einst Samaria, das zerstört und dessen Bevölkerung in die Verbannung weggeführt worden war (2).

Der Text bietet keine Reflexion über die mit dem Baal in Beziehung stehende Prophetie; diese ist als Greuel vorausgesetzt. Das Ziel der Argumentation liegt im Vergleich der Baalspropheten Samarias mit den Jerusalemer Propheten, die äußerlich zu Jahwe gehören, in Wirklichkeit aber von ihm abgefallen sind.

Der gleiche Gedanke liegt - leicht modifiziert - Jer 23, 27 zugrunde:

> (Die Propheten wollen) durch ihre Träume, die
> sie einander erzählen, meinen Namen bei meinem
> Volk in Vergessenheit bringen, wie ihre Väter
> meinen Namen über dem Baal vergaßen.

Der Text richtet sich gegen Propheten, die Traumoffenbarungen haben, und läßt keinen Zweifel daran, daß jene Propheten im Namen Jahwes aufgetreten sind. Aber gerade an diesem Punkt setzt die Kritik Jeremias ein. Er bestreitet, daß es sich hier wirklich um Jahwepropheten handelt; denn es geht ihnen nur darum, den Namen Jahwes in Vergessenheit zu

---

1) Vgl. Rendtorff, ThWNT 6, 805 Anm. 170.
2) Auch 2Kö 17 wird der Untergang Samarias auf den Abfall von Jahwe zurückgeführt. Die Propheten werden aber - im Sinne der dtr. Prophetenformulierung - rückblickend als Rufer zur Umkehr verstanden (V. 13 f).

bringen, wie er einst über dem Baal vergessen worden ist. Wiederum dienst der Hinweis auf den Baal der Erinnerung an ein bekanntes Versagen des Volkes. Aber diese Vergangenheit wird Gegenwart in der Verkündigung jener Propheten. Auch hier wird die Grundsätzlichkeit der Kritik Jeremias an der zeitgenössischen Prophetie deutlich: für ihn predigt sie Abfall von Jahwe.

Die Wendung נבא בבעל steht auch Jer 2,8 in einem Rückblick auf die Verfehlungen der Vergangenheit:

> Die Priester fragten nicht: Wo ist Jahwe?
> die Hüter des Gesetzes kannten mich nicht, die
> Hirten fielen von mir ab,
> und die Propheten weissagten mit dem Baal, sie
> gingen hinter den Nichtsnutzen her (1).

Der Vers schließt den geschichtlichen Rückblick ab, der von V. 9 her als Begründung des gegenwärtigen oder zu erwartenden Strafgerichts zu verstehen ist. Mit dem Eintritt in das Kulturland begann der Abfall von Jahwe (V. 7), an dem das Volk (V. 5) und seine Führer (V. 8) beteiligt waren. H. J. Boecker (2) und ihm folgend P. Diepold (3) geben V. 8 im Präsens wieder. Der Vers beschreibt dann die Schuld der gegenwärtigen Generation; "die Ankündigung, daß Jahwe Anklage gegen Israel erhebt (V. 9)" (4), würde sich daran glatt anschließen. Der Tempuswechsel ist im Text jedoch nicht begründet; denn V. 8 konkretisiert den Vorwurf der Entweihung des Landes aus V. 7. Mit dem Eintritt in das Kulturland begann der Abfall von Jahwe, die Priester fragten nicht nach ihm, und die Propheten weissagten im Namen des Baal. Auf diese Ereignisse blickt

---

1) Duhm, a. a. O., 17, hält 2,4-13 für ein deuteronomistisches Stück, das die irrige Meinung vertrete, "das alte Volk sei beständig von einem krankhaften und unbegreiflichen Hang zu fremden Religionen beherrscht gewesen"; anders Cornill, a. a. O., 16; Diepold, a. a. O., 111 ff.
2) Boecker, Redeformen des Rechtslebens, 54.
3) Diepold, a. a. O., 111.
4) Ebd. 112.

der Text zurück und weist sie als Schuld des Volkes auf (1). Hinter der Argumentation steht dann natürlich der Gedanke, daß die Fremdgötterverehrung mit dem Betreten des Kulturlandes zusammenhängt, also in ihm weitergeht.

Jer 2, 8 zeigt das Nachdenken Jeremias über das Problem der falschen Prophetie (2). Er knüpft an eine Tradition an, die vom Abfall Israels bei der Einwanderung ins Kulturland berichtet (3). Damals hat sich das Volk dem Baal zugewandt und sind die Propheten in seinem Namen aufgetreten. Und dieser Abfall, so meint Jeremia, geht weiter bis in die Gegenwart, denn er gehört zum Kulturland (4). Die Prophetie steht damit unter einem grundsätzlich negativen Urteil, sie ist Abfall von Jahwe.

Ergebnis: Wo immer Jeremia von der Baalsprophetie spricht, meint er damit ein Phänomen der Vergangenheit, über dessen Verwerflichkeit er mit seinen Zeitgenossen einig ist. Darum wird ihm die Baalsprophetie zu einem Mittel der Polemik gegen die Prophetie seiner Zeit, die für ihn auf der gleichen Ebene liegt (2, 8), ebenso verwerflich ist (23, 13 f) und die gleichen antijahwistischen Ziele verfolgt (23, 27). Damit wird die Radikalität des Urteils deutlich, das Jeremia über die Propheten seiner Zeit fällt: sie betreiben wie die Baalspropheten den Abfall von Jahwe, ihre Botschaft ist Verstoß gegen das erste Gebot.

---

1) Damit ist ein wesentliches Argument für die von Diepold (a. a. O., 121 Anm. 2) im Anschluß an Milgrom (JNES 1955, 65-69) vorgenommene Frühdatierung des Textes hinfällig, die von der Annahme ausgeht, daß Fremdgötterpolemik nur in der Zeit vor 622 möglich war, und sich zudem auf die unsachgemäße Annahme stützt, daß "dieser Vorwurf bei Jeremia sonst nirgendwo wiederholt wird". Vgl. aber Jer 23, 13. 27.
2) Nicholson, a. a. O., 103.
3) Vgl. Hos 2, 16 f und dazu Vollmer, Geschichtliche Rückblicke, 115.
4) Vollmer, a. a. O., 199 ff.

Ein Kriterium zur Beurteilung der Prophetie wird damit nicht aufgestellt, das erste Gebot aber als ein anerkannter Maßstab vorausgesetzt und gleichzeitig weit über den geläufigen Rahmen hinaus ausgedehnt; denn es wird auf Prophetie bezogen, die im Namen Jahwes auftritt. Jeremias Gegner, so wird erklärt, nehmen die Gottheit Gottes nicht ernst, verstoßen damit gegen das erste Gebot und sind deshalb falsche Propheten (1).

3. Im Ezechielbuch (14, 9)

Das Alte Testament kennt nicht nur das Problem einer Prophetie, die von Jahwe abgefallen ist. Es können auch Schwierigkeiten auftreten mit Propheten, die sich - bei persönlicher Integrität - an Götzendiener wenden:

> Wenn aber der Prophet sich betören läßt, ein Wort zu sagen, dann habe ich, Jahwe, diesen Propheten betört; und ich werde meine Hand gegen ihn ausstrecken und ihn austilgen mitten aus meinem Volk Israel (Ez 14, 9).

Die Datierung und das Verständnis des Verses wie seines Kontextes sind schwierig und umstritten. Auch wo an der Einheitlichkeit von V. 1-11 festgehalten wird (2), werden die Spannungen innerhalb des Textes nicht geleugnet, sondern etwa darauf zurückgeführt, daß ursprüngliche Rechtsformulierungen "von der eigenen prophetischen Sprache Ezechiels zersetzt" wurden (3), oder sie werden durch ein "Sich-Herausringen des Israelwortes aus dem kasuellen Anlaß" erklärt (4). Diese Überlegungen nehmen die Unstimmigkeiten (5) des Textes ernst und versuchen sie zu deuten.

---

1) Vgl. W. H. Schmidt, Das erste Gebot, 34.
2) Zimmerli, BK XIII/1, 302 ff; ausführlich begründet: Gottes Offenbarung, 148 ff; vgl. Eichrodt, Hesekiel, 102 ff. Als legendenhaftes Stück, das nicht von Ezechiel stammt, beurteilt die Verse Hölscher (Hesekiel, 86); auf einen Redaktor wird die Einheit zurückgeführt von May (IB 6, 134); zu einer "deutero-ezechielischen Grundschicht" rechnet den Text Schulz (Todesrecht, 184. 187); Kaiser (EinlAT, 197 f). - Nach Herrmann (Heilserwartungen, 278 ff) besteht bei Ezechiel ein großer Unterschied zwischen verkündigtem Wort und schriftlichem Zeugnis.
3) Zimmerli, Ezechiel, 151.
4) Zimmerli, BK XIII/1, 308.
5) Wechsel zwischen 2. und 3. Person, zwischen Anrede und gesetzlicher Bestimmung.

Im vorliegenden Zusammenhang interessiert vor allem die Beziehung von V. 9 ff zum Kontext. Wegen der Schlußformel "und ihr sollt erkennen, daß ich Jahwe bin", in V. 8, werden V. 9 ff von einigen Autoren als späterer Nachtrag bezeichnet (1). Dieses Urteil wird auch von inhaltlichen Überlegungen gestützt. Werden in V. 1-8 die Götzendiener und ihr Geschick behandelt, so setzt mit V. 9 das Thema "falsche Prophetie" ein. Der Fall eines Propheten, der sich zur Verkündigung eines Gotteswortes überreden läßt, war in V. 1-8 nicht intendiert. Ezechiel hat den Götzendienern ein Wort Jahwes verkündet (V. 4), ohne daß dies als Eingriff in die Befugnisse Jahwes aufgefaßt worden wäre. Der Neueinsatz V. 9 ff versteht den Zusammenhang aber als Alternative zwischen Jahwewort und Prophetenwort, wobei sich Jahwe das Wort gegen die Götzendiener selbst vorbehalten hat. Durch dieses Mißverständnis kommt es zu der Frage, was zu geschehen habe, falls dennoch ein Prophet sein Wort an Götzendiener richten sollte.

Der Abschnitt V. 9 f hat sich von der klassischen Prophetie weit entfernt, denn diese richtete sich zu einem beträchtlichen Teil gegen den Götzendienst des Volkes (2). Die Propheten erteilen hier Auskünfte wie die alten Seher (1Sam 9f);ihre Botschaft soll aber nur den Jahwe-Treuen zugute kommen (3). Von einem Götzendiener soll sich der Prophet nicht befragen lassen.

Ergebnis: Formale wie inhaltliche Erwägungen führen also zu dem Schluß, daß V. 9 ff nachträglich an Ez 14, 1-8 angefügt worden ist. Das Wort an die Götzendiener wird hier zu einer Anweisung über den Umgang mit Prophetie. Dabei läßt sich ein beträchtlicher Abstand von der klassischen Prophetie beobachten. Die Propheten treten nicht als Boten drohenden Unheils auf, die die Schuld des Volkes aufdecken und darum verfolgt werden (4). Sie sind keine gefürchteten Unheilskünder, sondern

---

1) Herrmann, Ezechiel, 87; Herntrich, Ezechielprobleme, 100; Fohrer, Ezechiel, 76.
2) Vgl. etwa Jer 2, 4 ff; 3, 6 ff; 5, 10 ff; Ez 23; Hos 2; 4, 15 ff; 7, 16; 8, 4 ff; 10 etc.
3) Prophetenbefragung ist auch für die klassische Prophetie belegt; vgl. etwa Jes 37; Jer 42; 1Kö 22 etc.
4) Jes 7; Jer 2; 33; 36; Ez 4; Am 7, 10 ff etc. Vermutlich ist die Prophetie eine feste "Institution" des Jahwesglaubens, die keinen "Andersgläubigen" dienstbar gemacht werden darf.

begehrte Vermittler der Botschaft Jahwes; in dieser Beziehung der "Berufsprophetie" der vorexilischen Zeit nahe verwandt. Nun geht es jedoch nicht mehr um den Inhalt der Verkündigung, sondern die Adressaten der Botschaft werden zum Maßstab. Wer nicht nur den Jahwe-Treuen, sondern auch dem Jahweglauben anstößigen Personen Auskünfte erteilt, ist ein falscher Prophet. Für diese Auffassung beruft man sich auf ein Wort Ezechiels und wendet es auf die eigene Zeit an.

Das Jahwewort, so sind jene Verse zu verstehen, ist den Jahwetreuen vorbehalten. Wo sich ein Prophet betören läßt, ein Wort an Götzendiener zu richten, da hat Jahwe jenen Propheten betört - und damit verhindert, daß ein Gotteswort zu Abtrünnigen gelangt (1). Der Text enthält ein sicheres Kriterium zur Beurteilung der Propheten: Der falsche Prophet richtet sein Wort auch an Götzendiener. Dieses Ergebnis, das zumindest Hosea und Jeremia zu falschen Propheten machen würde, zeigt besonders deutlich die Geschichtlichkeit der Kriterien, die sich wandeln wie die Prophetie.

4. Zusammenfassung

Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes ist eine Grenze, die in Israel von niemandem, also auch nicht vom Propheten, überschritten werden durfte (Dt 13). Diese Grenze mußte in Gefahr geraten, als im Gange der Entwicklung Kennzeichen entfaltet wurden, an denen die Glaubwürdigkeit eines Propheten unabhängig von seiner Botschaft abzulesen war. Immer wird jedoch das erste Gebot als äußerste Grenze festgehalten, die auch für einen Propheten unantastbar ist, der seine Glaubwürdigkeit durch Zeichen und Wunder ausweisen kann (Dt 13,2-4; vgl. 18,20).

1) Der Gedanke, daß Jahwe einen Propheten betört, begegnet also auch hier in einem relativ jungen Text (vgl. Dt. 13,4 f; Jer 20,7; 1Kö 22) und dient der Sicherung des ersten Gebots.

Dieses Kriterium setzt auch Jeremia als allgemein anerkannt voraus; er blickt auf die Zeit zurück, als Propheten im Namen Baals aufgetreten sind (Jer 2, 8; 23, 13. 27). Aber damit ist für ihn das Problem noch nicht erledigt. Er wirft auch denjenigen prophetischen Gegnern, die im Namen Jahwes auftreten, vor, im Grunde gegen das erste Gebot zu verstoßen (Jer 23, 11. 14). Damit verliert das Kriterium seinen objektiven Charakter, denn es muß wiederum nach Merkmalen gesucht werden, die den Abfall von Jahwe bei denjenigen erkennen lassen, die sich mit ihrer Botschaft auf Jahwe berufen.

Eine ganz andere Entwicklung ist im Buch Ezechiel belegt. Der wahre Prophet ist hier daran zu erkennen, daß er Götzendienern das Wort verweigert (14, 9).

III. DIE OFFENBARUNGSFORM ALS MASSSTAB

Bisher hat sich gezeigt, daß genuin prophetische Texte anders als redaktionelle Einschübe keine objektiven Kriterien zur Beurteilung der Prophetie kennen. Jeremia bedient sich zwar des ersten Gebots als Argument, wendet es aber auf den innerjahwistischen Bereich an und entzieht es so der Nachprüfbarkeit. - Im weiteren sollen die verschiedenen Offenbarungsformen daraufhin befragt werden, ob sie eine Unterscheidung ermöglichen, der wahre Prophet also durch eine besondere Unmittelbarkeit zu Jahwe ausgezeichnet ist.

1. Der Traum

"Die Vision und, mehr noch, der Traum gelten ... über die Jahrhunderte hin in Israel ebenso wie in seiner Umwelt als unangefochtene Offenbarungsmedien" (1). Diese Beobachtung scheint jedoch nicht für die Propheten zu gelten. Wo immer sie mit Träumen in Verbindung gebracht werden, geschieht das in kritischer Absicht (2). Zwar erläßt das Deuteronomium die - Propheten und Traumseher in gleicher Weise betreffende - Bestimmung, daß derjenige sterben soll, der zum Abfall von Jahwe auffordert (Dt 13, 2. 4. 6). Daraus könnte man schließen, daß Traumseher nur bei einem Verstoß gegen das erste Gebot abgelehnt, sonst also geduldet seien. Ihre durchwegs negative Bewertung (3) weist aber wohl doch auf eine Randexistenz innerhalb des Jahweglaubens hin.

---

1) Perlitt, EvTh 1971, 594 Anm. 26.
2) Eine gewisse Ausnahme bildet Joel 3, 1, wo von einer künftigen Zeit erhofft wird, daß das ganze Volk aus Propheten besteht (vgl. Num 11, 29) und die Alten Träume - also ein legitimes Kennzeichen des Propheten - haben. - Traumoffenbarung wird grundsätzlich abgelehnt in Pred 5, 6.
3) Jer 27, 9 werden die Traumseher zusammen mit den Propheten, Wahrsagern, Zauberern etc. der fremden Völker genannt, stehen also außerhalb des Jahweglaubens.

Zwischen einem Traum und dem Wort Jahwes unterscheidet der sich "schul- oder quellenmäßiger Fixierung" sperrende Text Nu 12, 6-8 (1):

> Wenn unter euch ein Prophet (2) ist,
> in Schauung gebe ich mich ihm zu erkennen,
> im Traum rede ich mit ihm;
> nicht so bei meinem Knecht Mose:
> mit meinem ganzen Haus ist er betraut,
> von Mund zu Mund rede ich mit ihm (2) und nicht in
> Rätselsprüchen.

Hier wird versucht, die Gestalt des Mose qualitativ vom Prophetischen abzuheben und dadurch in ihrer Einzigartigkeit herauszustellen. "Die Heraushebung Moses zielt gar nicht auf eine Differenzierung des 'Prophetischen' im engeren Sinne, sondern übersteigt absichtlich die Nomenklatur" (3), die verschiedene Offenbarungsweisen einander gegenüberstellt. Schauung und Traum werden nicht kritisiert, aber sie gelten doch als dem Reden "von Mund zu Mund" qualitativ unterlegen. Die Unterscheidung der verschiedenen Offenbarungsweisen "will hier nur die unvergleichliche Stellung Moses zwischen Jahwe und Israel verdeutlichen" (4), und die Autorität des Mose von aller anderen - also auch von derjenigen der Propheten - abheben (5). Solche Unterscheidung ist aber nur sinnvoll in einer Situation, in der die beiden Autoritäten miteinander in Konflikt geraten sind. Dazu konnte es leicht kommen, weil die Prophetie ihr ansehen zuweilen von ihrer engen Verbindung mit Mose her bezog, die Propheten einen Anteil an Moses Geist hatten (Nu 11, 17. 25) oder Jahwe immer wieder einen Propheten wie Mose erweckte (Dt 18, 15). Gegenüber solchen Überlegungen beugt Nu 12 dem Mißverständnis vor, daß irgend jemand eine dem Mose ähnliche Autorität beanspruchen könne. Mit Mose hatte Jahwe "von Mund zu Mund" geredet, damit ist keine Prophetie vergleichbar. So gesehen, grenzt Nu 12 den Bereich der Prophetie ein und stellt ein Kriterium auf, das von legitimer Prophetie zu achten ist: Die Worte, die Jahwe mit Mose geredet hat, und das ist konkret die auf Mose zurückgeführte Überlieferung.

---

1) Perlitt, a. a. O., 595 Anm. 26; dort wird auch gezeigt (593 f), daß V. 6-8a in ihren gegenwärtigen Kontext nachträglich eingefügt sind und unabhängig davon interpretiert werden müssen.
2) Vgl. BHK z. St.
3) Perlitt, a. a. O., 595.
4) Ebd.
5) Mit der Zusammenstellung: "Schauung" und "Traum" soll sicherlich die Gesamtheit der Prophetie umschrieben werden.

Damit ist wiederum eine Grenze aufgerichtet, die von der Prophetie nicht überschritten werden darf. Wie das erste Gebot, so sind auch die Worte Moses unantastbare Autorität, denn sie stammen unmittelbar von Jahwe. Wer mit ihnen in Konflikt gerät, widerspricht Jahwe und hat sich damit als falscher Prophet erwiesen.

Ist hier der Traum als legitimes Offenbarungsmittel anerkannt, das allerdings dem unmittelbaren Verkehr Jahwes mit Mose unterlegen ist, so werden die Auseinandersetzungen des Jeremiabuches, die mehrfach auf die Offenbarungsform des Traumes zu sprechen kommen, weitaus grundsätzlicher. Dabei ist jedoch unklar, ob sich Jeremia gegen Träume wendet, die er "nicht als Offenbarung Jahwes gelten" läßt (1), oder ob er weniger den Traum als den falschen Propheten angreift (2). Diese Frage soll durch eine Untersuchung der jeremianischen Belege geklärt werden. Auszugehen ist dabei von dem Abschnitt Jer 23, 25-32, der auf die Traumoffenbarungen von Jeremias prophetischen Gegnern ausführlich zu sprechen kommt.

Die Frage nach der Einheitlichkeit und der Abgrenzung des Stückes ist strittig. Öfters wird noch V. 23 f hinzugenommen und der ganze Abschnitt als in sich geschlossen betrachtet (3). Wegen der Formel נאם־יהוה in V. 28, mit dem auch das Thema "Träume" verlassen wird, rechnen einige Autoren mit der Einheit V. 25-28 (4). In diesem Falle wird dann V. 32, der das Thema "Träume" wieder aufnimmt, der Redaktion zugewiesen (5) oder V. 29-31 als Einschub angesehen, der ursprünglich Zu-

---

1) Rudolph, a. a. O., 155; vgl. Hertzberg, a. a. O., 219; Hentschke, a. a. O., 163 f; Ehrlich, Traum, 156 f. Seierstad, Offenbarungserlebnisse, 222 f, nimmt an, daß Träume abgelehnt werden, weil nur ein "wacher, klar besonnener Mensch" das Wort Gottes erfassen kann.
2) Perlitt, a. a. O., 594 Anm. 26; Resch, Traum, 42 f.
3) Etwa Weiser, a. a. O., 207; Rudolph, a. a. O., 153; Bright, Jeremiah, 155.
4) Quell, 166 f; Klopfenstein, a. a. O., 386 f Anm. 430.
5) Etwa Thiel, 420; so schon Giesebrecht, Jeremia, 133.

sammengehörendes getrennt hat (1). F. W. Nicholson (2) hält den Abschnitt V. 23-32 für ein Produkt der Exilszeit, dem älteres Material zugrunde liegt.

Die Bewertung der Träume ist in diesem Stück uneinheitlich. Mit Nu 12, 6-8 verwandt ist die Aussage in V. 28:

> Der Prophet, der einen Traum hat, der mag
> seinen (3) Traum erzählen; wer aber mein Wort
> hat, der redet in Wahrheit mein Wort;

denn auch hier besteht ein qualitativer Unterschied zwischen Traum und Wort. Den Propheten wird zugestanden, daß sie Träume haben und diese auch erzählen, aber Jahwe tut sich nur durch sein Wort kund. V. 28 stellt darum Traum und Wort wie Stroh und Korn einander gegenüber und spricht dem Traum jeglichen Wert als Offenbarungsmittel ab (4).

Diese Auffassung wird verständlich als Ergebnis eines Reflexionsprozesses über die Frage nach der prophetischen Offenbarung (5). In der konkreten Auseinandersetzung mit Gegnern, die sich auf Traumoffenbarungen beziehen, ist der Satz sinnlos, denn die Propheten berufen sich auf Träume, weil sie zu ihrer Zeit als legitimes Offenbarungsmittel galten. Erst als man Mose den Propheten und Jeremia den Pseudopropheten als grundsätzlich überlegen gegenüberstellte und diesen Unterschied mit einer besonderen Unmittelbarkeit zu Jahwe begründete, wurde die Offenbarungsform

---

1) Klopfenstein, a. a. O., 386 f Anm. 430.
2) a. a. O., 102 f; vgl. Giesebrecht, a. a. O., 132.
3) Vgl. BHK z. St.
4) Anders als in Nu 12, wo der Traum nur als unterlegenes Offenbarungsmittel gilt, aber in logischer Konsequenz. Nach Duhm (Jeremia, 192) "glaubt der Verf(asser), daß man ein sicheres Kriterium besitze, nach dem man das wirkliche und das vorgebliche Gotteswort unterscheiden kann"; dagegen Kraus (Krisis, 52) ohne Begründung.
5) Vgl. jetzt Hossfeld/Meyer, 83.

des Traums relativiert oder für ungültig erklärt (1).

Damit ist ein Kriterium zur Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie gewonnen. Der wahre Prophet ist am "Besitz" des Wortes Jahwes zu erkennen. Träume können eine Offenbarung Jahwes enthalten (Nu 12), im Zweifelsfalle ist aber immer die Wortoffenbarung vorzuziehen.

Im Gegensatz zu diesem Ergebnis des Nachdenkens läßt V. 25-27 die tatsächliche Auseinandersetzung zwischen Propheten erkennen (2):

25 Ich habe gehört, was die Propheten sagen, die in meinem
Namen Lüge verkünden: "Ich habe geträumt, ich habe geträumt,
26 wie lange!" Bin ich (3) im Innern (Herzen) der Propheten,
die die Lüge weissagen und ihres Herzens Trug weissagen,
27 die danach trachten, durch ihre Träume, die sie einander
erzählen, meinen Namen bei meinem Volk in Vergessenheit
zu bringen, wie ihre Väter meinen Namen über dem Baal vergaßen.

Der MT bietet dem Verständnis erhebliche Schwierigkeiten wegen der Form היש in V. 26, die von G. Quell (4) und M. A. Klopfenstein (5) beibehalten, von den meisten Kommentatoren (6) im Anschluß an die alten Versionen jedoch abgeändert wird. Nach dem MT ist sich Jeremia über die Propheten nicht klar; er ist unsicher, ob sie Jahwes Namen in Vergessenheit bringen wollen, ein Gedanke, der sich mit der sonstigen Polemik Jeremias gegen die Propheten nicht verträgt. Hier wird darum היש

---

1) Diese Unterscheidung galt auch nur im jeweils konkreten Fall, wie die sonstige Beurteilung der Träume zeigt; etwa Jl 3, 1; Hi 4, 12 ff; Dan 2; 4; 7.
2) Daran ändert sich auch nichts, wenn eine ursprünglich metrische Struktur durch Überarbeitung verlorengegangen sein sollte (Hertzberg, Prophet, 220).
3) Vgl. BHK z. St.
4) a. a. O., 162.
5) a. a. O., 104.
6) Vgl. etwa Giesebrecht, 132; Duhm, 191; Cornill, 272; Nötscher, 182; Weiser, 207; Rudolph, 154.

durch הישני ersetzt (1). Die textlichen Schwierigkeiten dürften allerdings ein Indiz für nachträgliche Überarbeitung sein (2).

Trifft diese Modifikation die ursprüngliche Intention des Textes, dann bestreitet er den Propheten jede Offenbarung. V. 26 knüpft an das Zitat der Propheten: "ich habe geträumt" aus V. 25 an und weist darauf hin, daß sich diese Propheten zu Unrecht auf ihre Träume berufen, weil sich Jahwe ihnen nicht zu erkennen gibt, sie also Lüge und ihres Herzens Trug verkündigen. Der Text besagt keineswegs, daß die Berufung auf einen Traum die betreffende Botschaft als Lüge ausweist (3). Das Gegenteil ist richtig. Die Propheten, die in Jahwes Namen Lüge weissagen, berufen sich zu Unrecht auf ihre Träume, denn Jahwe offenbart sich ihnen nicht. Der Argumentation geht es also nicht um die Offenbarungsform; Träume sind grundsätzlich legitim, nur bei den Lügenpropheten sind sie verwerflich, weil sie den Abfall von Jahwe bewirken sollen (V. 27).

Ob die Propheten ihre Träume vorgeben oder sich damit nur zu Unrecht auf Jahwe berufen, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden (4). Jedenfalls wird ihre Berufung auf Träume abgetan, weil sich Jahwe solchen Propheten nicht mitteilt (V. 25 f). Die Träume dieser Propheten oder - allgemeiner - ihre Offenbarungen dienen dazu, das Volk von Jahwe abtrünnig zu machen, stammen also keinesfalls von Gott. Ihr ganzes prophetisches Auftreten erfolgt ohne Legitimation durch Jahwe und ist insofern Verstoß gegen das erste Gebot.

---

1) So Volz, 238; Weiser, 209, mit der geringfügigsten Textänderung.
2) Weiser, a.a.O., 209, nimmt an, daß der Text aus dogmatischen Gründen verstümmelt wurde.
3) So Klopfenstein, a.a.O., 104, immer schon im Blick auf V. 28.
4) Der Hinweis, daß Jahwe nicht im Herzen dieser Propheten ist (V. 26a) und sie den "Trug ihres Herzens" verkünden (V. 26b), legt den Gedanken nahe, daß sie die Träume nur erfunden haben; vgl. Resch, a.a.O., 42 f.

Aus dieser Argumentation zieht V. 28 eine allgemeine Konsequenz, ohne ihre Absicht wirklich zu treffen. Wollen nach V. 25-27 falsche Propheten ihre Legitimität durch Berufung auf Träume sichern, ein Versuch, den Jeremia energisch bestreitet, so stellt V. 28 den Satz auf, daß Träumer ihren Traum erzählen mögen, aber nur ein echter Prophet sei, wer Jahwes Wort hat. Diese gelassene Beurteilung des Traumes müßte demjenigen als Hohn erscheinen, der den Propheten vorwirft, mit dem Erzählen ihrer Träume gegen das erste Gebot zu verstoßen (V. 27).

In Jer 23, 25-27 ist die Auseinandersetzung Jeremias mit Propheten, die sich auf Träume berufen, zu erkennen. Die restlichen Belege sind der Redaktion zuzurechnen. Das gilt einmal für Jer 23, 32:

> Siehe, ich will an die Propheten (1), die Lügenträume weissagen, ist der Spruch Jahwes, und sie erzählen und mein Volk irreführen durch ihre Lügen und ihren Schwindel (V. 32a).

Der Vers ist V. 30 f nachgebildet, gerät aber viel breiter und reiht antiprophetische Schlagwörter aneinander (2). Das Thema "Traum" wird aus V. 25-28 aufgenommen, hat aber kein eigenes Gewicht mehr, weil es durch die Zusammenstellung חלם שקר von vornherein disqualifiziert wird. Die Wendung "Lügentraum" wird so zu einem Terminus der Prophetenpolemik. An V. 28 schließt der Vers schlecht an (3), denn dort wurde den Träumen der Offenbarungsgehalt abgesprochen, hier werden sie zu Lügenträumen.

Auch die beiden Verse Jer 29, 8 f (4):

8 So also spricht Jahwe der Heerscharen, der Gott Israels: Laßt euch nicht täuschen von euren Propheten in eurer Mitte und von euren Wahrsagern und hört nicht auf ihre (5) Träume, die sie träumen,

---

1) Vgl. BHK z. St.
2) Thiel (WMANT, 252 f) rechnet den Vers zur dtr. Redaktion. Zum "Irreführen" des Volkes vgl. Jer 23, 13.
3) Geg. Klopfenstein, 368 f Anm. 430.
4) Zur Analyse des Abschnitts vgl. Thiel, Diss., 469 ff; Wanke, Baruchschrift, 42 ff.
5) Vgl. BHK z. St.

9 denn lügnerisch weissagen sie euch in meinem Namen, ich habe sie nicht gesandt, ist der Spruch Jahwes;

die am besten mit V. 15 zusammengenommen werden (1), gehen nicht auf Jeremia zurück; denn sie passen nicht zur vorliegenden Form des Briefes (V. 4-14) an die Exulanten.

Nach dem Heilswort V. 10 ff besteht keine echte Alternative zwischen der Botschaft Jeremias und der Propheten. Der Streit ginge nur um die Dauer des Exils. Läßt man V. 15. 8 f auf V. 7 folgen, so entsteht ein echter Gegensatz, denn die Propheten fordern dann zur Vorbereitung auf die Rückkehr auf, während Jeremia rät, sich im Exil einzurichten. Aber auch dann fällt auf, daß die Propheten mit geprägten Formulierungen bekämpft werden (2), ihre Botschaft aber nirgends erwähnt wird. Zudem ist der sachliche Gehalt von V. 8 f bereits durch Jer 27, 9. 10. 14 f vorweggenommen, wo die Wendungen sinnvoll in den Kontext integriert sind (3).

Die Redaktion führt hier prophetische Intentionen fort und beurteilt die Träume ganz im Sinne Jeremias. Weil die Pseudopropheten "nicht gesandt" sind und "lügnerisch weissagen" (V. 9), soll das Volk nicht auf sie hören. Der Traum wird also - wie jede Offenbarung - für den Fall abgelehnt, daß falsche Propheten ihre Autorität darauf gründen wollen.

Ergebnis: Die Auseinandersetzung um den Traum als Offenbarungsmittel zeigt einen deutlichen Wandel der Argumentation im Laufe der Zeit. Jeremia (23, 25-27) bestreitet Traumoffenbarungen nicht, er bekämpft die Träume seiner Gegner, die damit den Abfall von Jahwe betreiben. Propheten, die mit ihrem gesamten Auftreten gegen das erste Gebot verstoßen, können ihr Tun nicht durch Träume legitimieren (4). Kriterium ist also der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes.

---

1) Etwa Rudolph, a. a. O., 184.
2) Vgl. Dt 13, 2. 4; 18, 14; Jer 14, 14 f; 23, 32; 27, 9 f. 14-16.
3) V. 8 f wird als Zusatz ausgeschieden von Duhm, a. a. O., 230; Cornill, a. a. O., 316; Rietzschel, a. a. O., 118; Thiel, Diss., 476; Wanke, a. a. O., 43.
4) Anders Crenshaw, a. a. O., 54: "A prophet who receives the message through dreams is by that very fact a false prophet".

Dieser Gedanke liegt auch den redaktionellen Versen 29,8 f zugrunde, die davor warnen, auf die Träume von Propheten zu hören, die Jahwe nicht gesandt hat. Der Terminus "Lügentraum" läßt ebenfalls erkennen, daß der Traum als legitimes Offenbarungsmittel gilt; er wird erst durch שקר negativ qualifiziert (Jer 23,32; vgl. Sach 10,2).

Die Auseinandersetzung Jeremias mit seinen Gegnern führt schließlich dazu, daß der Traum als geringwertige Offenbarungsform beurteilt oder überhaupt abgelehnt wird. Den Propheten wird eingeräumt, daß sie ihre Träume erzählen, einen Anspruch auf Offenbarung können sie aber nicht begründen (Jer 23,28). Vielleicht hat die Argumentation des Jeremiabuches die Voraussetzungen für den Gedankengang in Nu 12,6-8 geschaffen, der das Wort Jahwes den Träumen als qualitativ überlegen gegenüberstellt. Der Text gehört jedenfalls in den Rahmen der Auseinandersetzungen zwischen den Propheten, wobei Mose als "wahrer Prophet" von den anderen grundsätzlich abgehoben wird. Seine Worte sind Kriterium wahrer Prophetie.

Die verschiedene Behandlung des Traumes in den redaktionellen Versen Jer 23,28.32 läßt vermuten, daß sie auf verschiedene Verfasser zurückgehen, das Jeremiabuch also mehrfach überarbeitet worden ist.

2. Das "Stehen im Rat Jahwes"

Wie der Traum, so kann auch das "Stehen im Rate Jahwes" Ausgangspunkt des prophetischen Wissens sein. Jesaja beobachtet die Versammlung des himmlischen Hofstaats im Tempel und erhält seinen Verkündigungsauftrag (1). Micha ben Jimla begründet die Überlegenheit seiner Verkündigung gegenüber derjenigen der anderen Propheten mit seinem

---

1) Jes 6 und vgl. dazu Wildberger, Jesaja, 230 ff; Steck, BZ 1972, 188 ff.

Einblick in die göttliche Ratsversammlung, der ihm die dort getroffenen Entscheidungen eröffnete (1 Kö 22, 19 ff). Auch in Jer 23, 18. 22 wird diese Offenbarungsform zu einem Argument in der Auseinandersetzung mit prophetischen Gegnern.

In Kap. 23, 25-27 bestreitet Jeremia, daß sich seine Gegner auf Traumoffenbarungen berufen können, nach Jer 23, 22 haben die falschen Propheten nicht in Jahwes Rat gestanden:

> Wären sie in meinem Rat gestanden, würden sie
> mein Wort meinem Volk verkündigen (1).

In beiden Fällen ist es Ziel der Argumentation, den falschen Propheten jede Jahweoffenbarung abzusprechen. Eine Begründung wird nicht gegeben.

Einen Schritt weiter geht Jer 23, 18 mit der grundsätzlichen Ablehnung des Gedankens, daß ein Mensch zur himmlischen Ratsversammlung Zutritt haben und so über die Pläne Gottes unterrichtet sein kann:

> Denn wer ist im Rat Jahwes gestanden, daß er
> ihn sähe (2) und sein Wort hörte? Wer hat sein (2)
> Wort vernommen, daß er es verkünde (2)?

Der Vers trägt zur Argumentation Jeremias nichts bei, denn er dürfte Randglosse zu V. 22 sein (3), die an falscher Stelle in den Zusammenhang eingefügt worden ist. Ausgehend von dem Stichwort "im Rat Jahwes stehen" wird festgestellt, daß niemand Jahwes Wort hören und verkündigen kann, weil seine Wege und Pläne dem Menschen letztlich verborgen blei-

---

1) Zu V. 22bß vgl. S. 91 f.
2) Vgl. BHK z. St.
3) So die meisten Kommentatoren, vgl. etwa Giesebrecht, 131 f; Duhm, 187; Cornill, 269; Volz, 235 Anm. 1; Quell, a. a. O., 38 f; Rudolph, 152; anders Weiser, 204 Anm. 3, der aber "die Umwandlung in den Er-Stil und die damit verbundene Ausweitung des Ganzen zu einer allgemeinen Sentenz" auf eine "spätere dogmatische Korrektur" zurückführen muß; auch Kraus (Krisis, 41 ff) nimmt an, daß sich das Wort nur gegen Pseudopropheten richtet und auf Jeremia zurückgeht. - Nach Holladay (The Root, 135) ist V. 22 von V. 18 abhängig.

ben (vgl. Hi 15, 8). Während es für die dtr. Theologie noch selbstverständlich ist, daß Jahwes Pläne seinen Knechten den Propheten kundgetan werden (Am 3, 7) (1), stellt diese Glosse in der Form einer weisheitlichen Sentenz fest, daß Jahwes Pläne den Menschen unzugänglich sind. Vielleicht stammt das Wort aus einer Zeit und aus Kreisen, für die Geschichtstheologie nicht mehr möglich war, weil sie in den Wirren ihrer Gegenwart ein planvolles Handeln Jahwes nicht mehr erkennen konnten (2).

Zu einem Argument in der Auseinandersetzung wird das "Stehen im Rate Jahwes" in 1Kö 22, 19 ff:

> (Micha) sprach:
> (19b) Ich sah Jahwe sitzen auf seinem Thron und das ganze himmlische Heer neben ihm stehen zur Rechten und zur Linken (20a) und Jahwe sprach: "Wer will Ahab betören, daß er nach Ramoth Gilead hinaufzieht und fällt?" (21a) da trat ein Geist vor Jahwe (22a) und sprach: "Ich will ausgehen und ein Lügengeist sein im Munde aller seiner Propheten" (3).

Der Abschnitt erklärt den Unterschied zwischen der Verkündigung Michas und derjenigen seiner 400 Kontrahenten. Micha kennt die Entscheidungen Jahwes in einem tieferen Sinn als seine Gegner, denn er verfügt über eine qualitativ überlegene Offenbarung. Er selbst war im Rat Jahwes gestanden, seine Gegner haben zwar den Geist, wissen aber nicht, daß es sich dabei um einen Lügengeist handelt.

Verschiedene Offenbarungsformen, denen unterschiedliches Gewicht beigemessen wird, stehen einander gegenüber. Micha als der wahre Prophet verfügt über die gediegenste Offenbarung, denn sie gibt ihm die Möglichkeit

---

1) Vgl. W. H. Schmidt, ZAW 1965, 185 ff.
2) Es bestünde dann eine gedankliche Nähe zu denjenigen Gruppen, die von der Zukunft erwarten, daß Götzen und Propheten aus dem Lande verschwinden werden (Sach 13, 2-6).
3) Die Auslassungen sind willkürlich und dienen dazu, einen knappen Überblick über den Text zu geben.

die eigentlichen Intentionen des Handelns Jahwes zu erkennen. Während die Gegner nur mit dem Geist begabt sind, aber nicht bemerken, daß es sich um einen Lügengeist handelt, wird Micha eine eindeutige Offenbarung zuteil, an die die Geistbegabung nicht heranreicht. Solche Argumentation ist aber in der konkreten Auseinandersetzung kaum vorstellbar; denn die Propheten berufen sich auf allgemein anerkannte und übliche Weisen der Offenbarung, in denen sich Jahwe seit eh und je seinen Boten kundgetan hat. Die Berufung auf eine unmittelbare Beziehung zu Jahwe konnte einem einzelnen Propheten kaum einen Vorzug gegenüber der geläufigen prophetischen Inspiration verschaffen.

Der Text bietet eine Reihe von Anhaltspunkten, die ihn nicht als Ergebnis einer konkreten Auseinandersetzung, sondern als typisierende Lehrerzählung ausweisen, die erst nachträglich in den Gesamtzusammenhang von 1 Kö 22 eingefügt worden ist (1).

Dafür lassen sich folgende Gründe anführen:

1) Nur in V. 20 taucht der Name Ahab auf, sonst wird immer nur vom "König von Israel" gesprochen. V. 20 setzt also den jetzigen Zusammenhang des Kapitels voraus, in dem der "König von Israel" mit Ahab identifiziert wird (V. 39) (2).

2) V. 19 ff wird die Frage nach der Entstehung der falschen Prophetie behandelt, die im Zusammenhang überflüssig ist. Die Erzählung war ursprünglich wohl auf die Auseinandersetzung zwischen Micha und dem König von Israel hin konzipiert (V. 8. 15. 17 f), die damit endet, daß Micha in den Kerker geworfen wird und der Gang der Ereignisse darüber Aufschluß geben soll, ob er ein wahrer oder falscher Prophet ist (V. 26-28). V. 19 ff versuchen diese Frage auf Grund der Offenbarungsform zu entscheiden.

---

1) Vgl. dazu Schwally, ZAW 1892, 159-161; Würthwein, Festschr. L. Rost, 249-252; H. Ch. Schmitt, Elisa, 43 Anm. 45.
2) Vgl. Volz, Der Geist Gottes, 20; ausführlich H. Ch. Schmitt, a. a. O., 61 ff.

3) V. 19-23 sind im Kontext nur lose verankert. An die Unterredung der beiden Könige (V. 18) schließt der Bericht Michas schlecht an, denn das Wort des israelitischen Königs: "Habe ich dir nicht gesagt, daß er mir nichts Gutes weissagt?" (V. 18) wird in V. 19 ff kaum erläutert. Die Verse dienen dazu, die Botschaft der Heilskünder als Lüge zu kennzeichnen, weil aus den Propheten des Königs ein Lügengeist spricht (V. 22 f). Dieses Resultat ist sinnvoll im Rahmen der Auseinandersetzung Michas mit den Hofpropheten, weniger jedoch mit dem König. Um diese Unstimmigkeit zu beseitigen, ist in V. 23b die Wendung angefügt: "und Jahwe hat Unheil gegen dich geredet", die im Zusammenhang V. 19 ff keinen Anhalt hat, jedoch den Bogen zu V. 18 schließt.

4) V. 19 ff erhält Micha eine zweite Offenbarung über das Geschick des Königs von Israel, die sich von der ersten beträchtlich unterscheidet. Einmal sieht Micha in einer Vision Israel auf den Bergen zerstreut, und Jahwe deutet ihm das Bild: "Diese haben keinen Herrn" (V. 17). V. 19 ff schildert der Prophet dagegen die Vorgänge der himmlischen Ratsversammlung, aus der er sein prophetisches Wissen bezieht. In beiden Fällen erhält Micha die gleiche Offenbarung: Jahwe hat Unheil über den König von Israel beschlossen.

5) V. 19 ff bilden mit dem Kontext keinen geschlossenen Zusammenhang. Sicherlich ist es das Anliegen des Abschnitts, Micha als wahren Propheten den vielen gegenüberzustellen. Die Frage nach den Kriterien von wahr und falsch wird dabei aber besonders undurchsichtig. Nach V. 20 ist es Jahwes Anliegen, daß Ahab hinaufzieht nach Ramoth Gilead und dort fällt. Während die Heilspropheten das Vorhaben des Königs fördern und damit dem Plan Jahwes entsprechen, handelt ihm Micha geradezu entgegen, indem er die Vorgänge im himmlischen Hofstaat aufdeckt und damit den König vor dem Kriegszug warnt. Michas Aufforderung an den König müßte konsequenterweise lauten: "Ziehe nicht hinaus, denn du wirst sterben"; damit würde er aber dem Willen Jahwes entgegen handeln (1). Diese Schwierigkeit spiegelt sich in V. 23, der den Bericht über die himmlische Versammlung zu keinem logischen Ende führt, sondern abrupt mit einer unmotivierten Unheilsdrohung schließt und damit zur Situation von V. 17 zurücklenkt.

Diese genannten Beobachtungen dürften Indizien dafür sein, daß V. 19-23 erst nachträglich in den vorliegenden Zusammenhang eingefügt worden sind. Über das Alter der darin enthaltenen Vorstellung ist damit nichts

---

1) Anders als beim Verstockungsauftrag Jesajas (6, 8-10) tritt Micha hier ohne ausdrückliche Sendung durch Jahwe auf.

gesagt. Überlieferungsgeschichtlich dürfte jedenfalls die Beobachtung der himmlischen Ratsversammlung durch den Propheten, die ihm einen Einblick in die Pläne Jahwes ermöglicht (1), älter sein als Jes. 6 (2), wo der Prophet zum unmittelbaren Gegenüber Jahwes wird und der himmlische Hofstaat in seiner Funktion auf das Gotteslob eingeschränkt ist.

Die Entstehungszeit der Verse läßt sich nicht exakt ermitteln (3). Die Vielzahl der verschiedenen Offenbarungsformen, die von der Vision mit Deutung (V. 17) über das Stehen in der Ratsversammlung (V. 19 ff) (4) bis zum Geistbesitz (V. 22) reichen, dürfte auf eine Entstehungszeit weisen, die schon auf ein gutes Stück Geschichte der Prophetie zurückblickt (5).

1 Kö 22, 19 ff versucht die Frage zu beantworten, wie es zu falscher Prophetie kommen konnte (6). Ihre Ursache wird nicht in einem individuellen Fehlverhalten, sondern in Jahwe selbst gesucht. Die verschiedenen Offenbarungsformen werden einander gegenübergestellt, um die Entstehung der Falschprophetie zu veranschaulichen. Nicht wird die Geistoffenbarung als illegitim beurteilt (7), sondern ausdrücklich betont, daß auch sie von Gott stammt. In beiden Offenbarungsformen spricht Gott zum Menschen, aber der wahre Prophet hat Einblick in die Pläne Gottes und weiß, daß er seine Boten auch mit dem Auftrag zur Verstockung senden kann. Auch

---

1) Diese Vorstellung scheint auch noch in Jer 23, 18. 22 vorzuliegen.
2) W. H. Schmidt, Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik, 37 Anm. 56.
3) Schwally (a. a. O., 160) sieht in V. 19 ff eine Engelsvorstellung, die erst vom Exil an möglich ist. Würthwein (a. a. O., 252) äußert sich nicht explizit, hält V. 19 ff jedoch für die letzte Erweiterung und rechnet mit später Entstehung, da das Thema Pseudoprophetie "besonders in der Spätzeit" verhandelt wurde. Jeremias (Kultprophetie, 187) denkt an "judäische(r) Herkunft", Steck (BZ 1972, 192 Anm. 15) an eine späte judäische Redaktionsschicht. H. Ch. Schmitt (Elisa, 68 f) setzt den Text in exilisch-nachexilischer Zeit an.
4) In der Überschrift V. 19 als "Wort Jahwes" bezeichnet.
5) Bei einer Entstehung nach 722 bleibt auffällig, daß keine Unheilsdrohung über das Nordreich erfolgt.
6) Vgl. Würthwein, a. a. O., 253.
7) Kraus (Krisis, 108) spricht von einer "vordergründigen Geistergriffenheit"; der Text charakterisiert die Heilspropheten aber als Betrogene (V. 20 f); vgl. Würthwein, a. a. O., 250 Anm. 12; Steck, a. a. O., 192 Anm. 16.

hier ist es die theologische Reflexion (1), die zu dem Ergebnis führt, daß der wahre Prophet auf Grund einer unmittelbaren Beziehung zu Gott seinen Gegnern überlegen ist.

Ergebnis: Die Vorstellung vom "Stehen im Rat Jahwes" ist kein Argument zur aktuellen Unterscheidung der Propheten. Jeremia (23, 22) stellt apodiktisch fest, daß die falschen Propheten nicht in Jahwes Rat gestanden sind, also keine Offenbarung haben können. Die theologische Reflexion in 1 Kö 22, 19 ff beurteilt die falsche Prophetie vorsichtiger und führt sie auf das Tun Jahwes zurück, der durch sie seine Pläne in der Welt verwirklicht. Verschiedene Offenbarungsformen werden einander gegenübergestellt, um den wahren Propheten vom falschen zu unterscheiden. Aber die Differenz wird fragwürdig, wenn beide im Auftrag Jahwes auftreten und in seinen Diensten stehen. Die Pseudoprophetie wird damit in extremer Form definiert: sie kündet - als Werkzeug Jahwes - Lüge, eine Auffassung, die die Alleinwirksamkeit Jahwes in der Geschichte festhält, und das Gegenstück zu Jeremias Meinung bildet, der die falsche Prophetie für einen Verstoß gegen das erste Gebot hält (2). In diesem Gegensatz verdichtet sich der Unterschied zwischen aktueller Auseinandersetzung und reflektierender Bewältigung des Problems der falschen Prophetie.

3. Geistbesitz

Der Geistbesitz - in der frühen Prophetie und bei Ezechiel relativ häufig, bei den klassischen Propheten kaum belegt (3) - spielt im Rahmen der

---

1) Volz (Der Geist Gottes, 20 Anm. 1) hält die Verse für ein "Gemisch von volkstümlichem Glauben und schriftstellerischer Reflexion".
2) Vgl. S. 49.
3) Vgl. 1Sa 10, 6. 10; 19, 20 ff; 1Kö 18, 12; 2Kö 2, 15 f; Ez 3, 12. 14; 8, 3; 11, 1. 5; 43, 5 etc.; s. Mowinckel, JBL 1934, 199 ff; RHPhR 1942, 80; v. Rad, TheolAT II, 64 f; Zimmerli, BK XIII, 64 f; 1262 ff; TheolAT, 87.

Auseinandersetzungen um die Frage der Falschprophetie eine untergeordnete Rolle, beschränkt sich im wesentlichen auf den oben (1) behandelten Text 1Kö 22, 19 ff. Dort sendet Jahwe einen Lügengeist zu den Propheten, der bewirken soll, daß sie den König zu einem Kriegszug ermuntern, bei dem er fällt. Die Berufung auf den Geistbesitz wird damit keineswegs als illegitim abgetan (vgl. V. 22), der Text will vielmehr veranschaulichen, wie es zu falscher Prophetie kommen konnte. Diese Frage wird in einer für die Propheten besonders günstigen Form beantwortet, denn sie wird auf ein Tun Jahwes, also nicht auf ein Fehlverhalten der Propheten, zurückgeführt.

Die Episode um den Propheten Zedekia (V. 24 f) knüpft an das Stichwort Geist an, führt es aber in einer sehr merkwürdigen Form weiter. So fragt Zedekia den Propheten Micha:

> Wie? Ist der Geist Jahwes von mir gewichen um
> mit dir zu reden? (V. 24),

eine Aussage, die im Zusammenhang unpassend ist. Einmal hat Jahwe nicht den prophetischen Geist des Zedekia, sondern einen Teilnehmer der himmlischen Ratsversammlung gesandt (V. 21). Zudem treten in der Geschichte 400 Propheten auf, die ein Jahwe-Wort verkündigen (V. 6). Nach V. 24 müßte der Geist ständig zwischen ihnen wandern, und es ist nicht einzusehen, weshalb er dabei nicht auch einmal bei Micha gewesen sein sollte. Die Überlegungen in V. 24 sind also direkt auf V. 19-23 bezogen (2) und gehen von einer auf Micha und Zedekia begrenzten Auseinandersetzung aus. In diesem Rahmen ist das Argument vom Ruhen des Geistes auf nur einem Propheten (3) sinnvoll (4).

---

1) Vgl. o. S. 64 ff.
2) Die These Würthweins (a. a. O., 252), daß V. 19-23 die jüngste Stufe bei der Entstehung des Kapitels darstellt, ist wegen der Unvereinbarkeit von V. 24 mit V. 6 ff wenig wahrscheinlich. Vielmehr wird V. 24 im Anschluß an V. 19-23 gestaltet sein.
3) Trotz Dt 18, 15 wird man hier nicht mit einer Tradition rechnen können, die von einem Propheten wie Mose spricht. Die Vorstellung von dem einen prophetischen Geist, der auf einem Propheten ruht, wird hier ad hoc formuliert sein.
4) Die Bedrohung mit einem kommenden Tag, an dem Zedekia von einer Kammer in die andere fliehen wird, hat keinen Anhalt in der Geschichte, denn es ist nirgends daran gedacht, daß der Feind in Israel eindringen werde. Hier scheint eine Parallele zu Am 7, 16 ff und Jer 28, 15 ff vorzuliegen, wo die Gegner des Propheten ebenfalls mit persönlichen Sanktionen bedroht werden.

Dabei ist vorausgesetzt, daß jeweils nur ein Prophet (wie Mose? Dt 18, 15ff) geistbegabt ist und ihm dann auch die Beurteilung seiner Kontrahenten zusteht. Wer immer neben ihm als Prophet auftritt, kann nur Pseudoprophet sein; denn es gibt nur einen prophetischen Geist. Wer anders als ein Prophet wollte beurteilen, ob der Geist - evtl. nur für kurze Zeit - von einem Propheten gewichen ist, um mit einem anderen zu reden?

An den Gedanken der Geistbegabung knüpft wohl auch das Ezechielbuch an, wenn es von Propheten spricht:

> welche hinter ihrem eigenen Geist
> herlaufen (Ez 13, 3) (1),

also nicht im Geist Jahwes auftreten. Ein Kriterium zur Unterscheidung der Prophetie bietet die Geistvorstellung hier jedenfalls nicht. Sie dient lediglich dazu, jenen Propheten den Geist und d. h. jede Jahweoffenbarung abzusprechen (2). In diesem Sinne dürfte auch Jer 5, 13 (3) zu verstehen sein:

> Die Propheten sind Luft (רוח), das Wort (Jahwes)
> ist nicht in ihnen;

ein Text, der den Anspruch auf Geistbesitz ironisiert.

Ergebnis: Nur am Rande der Auseinandersetzungen um die Falschprophetie spielt der Geistbesitz eine gewisse Rolle. Wo er den Propheten bestritten wird, wird ganz allgemein ihr Anspruch auf den Besitz einer Jahwe-Offenbarung zurückgewiesen. Nur 1Kö 22, 19 ff verwendet die Geistvorstellung als Argument im Rahmen der Überlegungen über das Phänomen "falsche Prophetie". Der Geistbesitz wird dabei als legitime - wenn auch dem Einblick in die himmlische Ratsversammlung unterlegene - Form der Offenbarung angesehen, aber er ist kein Garant für die Richtig-

---

1) Als ursprünglicher Text ist wohl mit LXX zu lesen: "die aus ihrem Herzen heraus weissagen" (vgl. Zimmerli, BK XIII/1, 282. 289 f).
2) Darauf weist auch der zusätzliche Vorwurf in V. 3 hin, daß sie verkünden, was sie nicht geschaut haben.
3) Die Tendenz des Verses entspricht Hos 9, 8.

keit prophetischer Botschaft. Ein Kriterium zur Unterscheidung der Propheten bildet die Geistvorstellung also nur in der nachträglichen Reflexion, nicht in der aktuellen Auseinandersetzung. - Inwiefern andere Offenbarungsformen als Maßstab brauchbar sind, soll im weiteren Verlauf untersucht werden.

4. Die Gesichte

Gesichte sind ein legitimes Offenbarungsmittel (1) der Propheten (2). Unter dem Begriff kann die gesamte prophetische Tätigkeit zusammengefaßt werden (3); so ist das Aufhören der Prophetie dadurch gekennzeichnet, daß man bei den Propheten umsonst nach Gesichten sucht (Ez 7, 26), weil sie keine Offenbarungen mehr empfangen (4).

Die Botschaft Ezechiels kann von seinen Gegnern einmal unter dem Stichwort חזון zusammengefaßt werden:

> Die Gesichte, die er schaut, gehen auf viele Tage hinaus, und auf ferne Zeiten weissagt er (Ez 12, 27) (5).

Mit diesem von Ezechiel wiedergegebenen Wort des Volkes werden nicht die Gesichte kritisiert; ihnen wird nur die Bedrohlichkeit genommen durch den Hinweis, daß sie einer fernen Zukunft gelten. Die Antwort des Propheten gipfelt in der Feststellung, daß sich Jahwes Worte nicht mehr hinausziehen werden (V. 28), argumentiert also mit dem Terminus דבר.

Grundsätzlicher ist die Kritik in einer weiteren Redensart des Volkes:

> In die Länge ziehen sich die Tage und nichts ist es mit allen Gesichten (Ez 12, 22),

die aus dem Verzug auf die Nichtigkeit der Botschaft schließt. Ein prinzipieller Angriff auf die Glaubwürdigkeit von Gesichten ist damit nicht ver-

---

1) Nur Jes 29, 7 werden sie wie der Traum zum Bild der Vergänglichkeit.
2) Sie sind aber nicht auf die Prophetie beschränkt (vgl. Ps 89, 20; Spr 29, 18).
3) Jes 1, 1; Hos 12, 11; Na 1, 1; Ob 1; Hab 2, 3; 2Chr 32, 32; Amos wird חזה genannt (Am 7, 12).
4) Thr 2, 9; Mi 3, 6; vgl. 1Sa 3, 1.
5) Vgl. Hab 2, 3; Zimmerli, Ezechiel, 35.

bunden. In beiden Fällen steht der Terminus חזון im Zitat des Volkes, wird aber in der Erwiderung des Propheten durch דבר abgelöst, ein Begriff, den Ezechiel bei seiner Argumentation offensichtlich bevorzugt.

Jeremia wendet sich gegen Propheten, die ihre Verkündigung auf Gesichte gegründet haben, ein Anspruch, der radikal bekämpft wird:

> Gesichte ihres Herzens reden sie, nicht aus dem
> Mund Jahwes (Jer 23, 16b) (1).

Dieses Wort paßt gut zur jeremianischen Polemik, die jede Offenbarung der prophetischen Gegner bestreitet (2) und ihre Gesichte darum als eigene Erfindung abqualifiziert. Eine Begründung für dieses Urteil nennt der Prophet nicht (3); jedoch ist deutlich, daß er sich - wie die Polemik des Ezechielbuches - nicht grundsätzlich gegen Gesichte wendet, sondern nur gegen solche, die sich die Propheten selbst ausgedacht haben. Diese Intention der Kritik wird weitergeführt von Jer 14, 14 und Ez 22, 28 (4). Nun wird aber nicht mehr nach der Entstehung der Gesichte gefragt, sondern sie werden von vornherein als Lügen- bzw. Truggesichte disqualifiziert. Beide Texte sind redaktionell - zeitlich etwa im Exil anzusetzen - und stellen aus dem Rückblick Überlegungen zum Phänomen "Falschprophetie" an.

Jer 14, 14 fällt schon wegen seiner Überfüllung mit antiprophetischen Termini auf:

> Lüge verkündigen die Propheten in meinem Namen,
> ich habe sie nicht gesandt und nicht entboten und

---

1) In der Intention ist damit der Vorwurf Ezechiels identisch, daß die Propheten verkündigen, was sie nicht geschaut haben, also ohne Auftrag Jahwes auftreten (Ez 13, 3).
2) Vgl. S. 127.
3) Zu V. 17 vgl. S. 99 f.
4) Diese Stelle ist nur bedingt zu berücksichtigen, da hier das Verb חזה steht; vgl. auch Klgl 2, 14 und Ez 13, 6-9. 16. 23, Verse, die "erst in der Zeit nach dem endgültigen Fall Jerusalems formuliert worden sein" dürften (Zimmerli, Ezechiel, 36, mit Hinweis auf V. 3-5, die auf den Fall Jerusalems zurückblicken).

nicht zu ihnen geredet, Lügengesichte und
nichtige (1) Wahrsagerei und den Trug ihres
Herzens verkündigen sie euch;

die sich sonst bei Jeremia nicht findet und schlecht zu einer echten Auseinandersetzung, die auf gezielte Argumente angewiesen ist, paßt. Sie dürfte eher als eine Sammlung von antiprophetischen Wendungen zu verstehen sein (2).

Auch in seinem Kontext ist der Vers überflüssig und sogar störend. Nach V. 13 klagt Jeremia über Propheten, die dem Volk sagen: "Ihr werdet das Schwert nicht sehen und Hunger wird nicht über euch kommen". Daran knüpft das begründete Drohwort V. 15 an und stellt fest: "Durch Schwert und Hunger werden jene Propheten sterben". Die Anhäufung antiprophetischer Termini in V. 14 unterbricht diesen Zusammenhang. Zudem läßt אלי (V. 14) an eine Unterredung zwischen Jahwe und Jeremia denken, die nach V. 13 verständlich, im Zusammenhang jedoch keineswegs intendiert ist (V. 15 f). Die Einfügung V. 14 dürfte dem Anliegen entsprungen sein, die Schuld der mit dem Tode bedrohten Propheten zu verdeutlichen, während für den ursprünglichen Text die Todesstrafe durch das Auftreten ohne Sendung (V. 15a) hinreichend begründet war (vgl. Jer 23, 32; 28, 15 f) (3).

Vermutlich geht auch der Kontext (V. 11-16) auf die Redaktion zurück. Darauf weisen jedenfalls der thematische Neueinsatz (4) mit der Pseudoprophetenproblematik, der anscheinend "aus der Retrospektive gewonnene(r) Erklärungsversuch" (5) (V. 13), sowie Eigentümlichkeiten der Sprache (6)

---

1) Vgl. BHK z. St.
2) Zur Argumentation im einzelnen vgl. Thiel, 184 ff. - Zu den Begriffen "Lüge", "nicht gesandt", "nicht entboten", "nicht geredet", "Trug" s. die entsprechenden Stichwörter im Inhaltsverzeichnis.
3) Auf die Uneinheitlichkeit des Zusammenhangs weist auch der Versuch hin, V. 15 f als Zusatz zu erklären (etwa Giesebrecht, Jeremia, 86 f).
4) Durch die Dürre V. 2 ff würde die Heilsverkündigung der Propheten schlagend widerlegt.
5) Thiel, 184.
6) Das Begriffspaar "Schwert und Hunger" - mehrfach redaktionell belegt (Jer 16, 4; 42, 16; 44, 12. 27) - in V. 13 ist wohl von V. 18 abhängig. Wie bei dem sekundären Vers Jer 23, 17 besteht ein enger Zusammenhang zu Jer 4, 10; 5, 12. Dazu ausführlich Thiel, 183 ff, dessen Ausführungen ihren Schwerpunkt zu V. 14 haben, einem Text, der wegen seiner losen Verankerung im Kontext nur unter Vorbehalt herangezogen werden kann, um den deuteronomistischen Ursprung des Abschnitts zu begründen.

hin. Die Sammlung antiprophetischer Termini (V. 14) könnte also nachträgliche Erläuterung eines deuteronomistischen Zusammenhangs sein.

Wie Jer 14, 14 nimmt auch Ez 22, 28 Termini aus anderen Zusammenhängen auf:

> Seine Propheten aber strichen ihnen Tünche, schauten Trug und weissagten ihnen Lüge und sagten: so spricht Jahwe (1), aber Jahwe hat nicht geredet.

Das Wort steht im Zusammenhang einer "Ständepredigt" (V. 23-31), die "auf die Verderbtheit aller Stände im Lande" (2) zurückblickt, und stellt eine "Kommentierung" von Zeph 3, 1-5 dar (3). Das Bild vom "Tünchestreichen" - durch "Lüge", "Trug" und Vorgeben eines Jahwewortes erläutert - bleibt im Zusammenhang unklar, selbst wenn man annimmt, daß die Verfehlungen der einzelnen Stände "übertüncht" werden. Seinen ursprünglichen Ort hat der Terminus תפל in Ez 13, 10-16, wo die Tätigkeit der Heilsverkündiger mit dem Übertünchen einer brüchigen Mauer verglichen wird.

Wegen der Abhängigkeit des Textes Ez 22, 23-31 von Zeph 3 und Ez 13 ist anzunehmen, daß er nicht von Ezechiel, sondern evtl. aus seiner Schule stammt (4).

Im Jeremia- und Ezechielbuch lassen sich also Erweiterungen feststellen, die das Phänomen Pseudoprophetie erläutern, indem sie traditionelle Formulierungen zu diesem Problem sammeln; ein Verfahren, welches das Interesse der Späteren an der Aufarbeitung der Vergangenheit erkennen läßt.

Ergebnis: Für die "Gesichte" bestätigt sich das Ergebnis, das sich auch sonst bei der Untersuchung der Offenbarungsweisen ergab. In der Auseinandersetzung wird ein Prophet nie dafür kritisiert, daß er sich auf Gesichte als eine illegitime Art der Offenbarung beruft. Die Kritik be-

---

1) Vgl. BHK z. St.
2) Zimmerli, BK XIII/1, 520.
3) Horst, Kleine Propheten, 197.
4) Fohrer, Ezechiel, 130. Zimmerli, a. a. O., 522.

streitet vielmehr, daß einzelne Gesichte tatsächlich eintreffen werden (Ez 12,22) oder - radikaler in der Argumentation Jeremias - ihr Ursprung in Jahwe zu suchen ist (Jer 23,16).

Die für Jeremia charakteristische Überlegung, daß seine Gegner über keine Offenbarung verfügen, ihre Gesichte folglich ausgedacht haben (1), wird in der späteren Reflexion über die Falschprophetie zu einem handlichen Schlagwort der Polemik umgeformt (2).

5. Die Wortoffenbarung (3)

Das Jahwe-Wort wird nur gelegentlich - in einer sekundären Reflexion (4) - zu einem, anderen Offenbarungsformen überlegenen, Kriterium wahrer Prophetie. In der aktuellen Auseinandersetzung kommt diesem Argument keine Beweiskraft zu; sobald sich beide Kontrahenten auf das Wort berufen, muß nach einem weiteren Maßstab gesucht werden, der eine Entscheidung ermöglicht.

Die Auseinandersetzung Jeremias mit Gegnern, die sich auf ein Jahwe-Wort berufen, läßt erkennen, daß es dem Propheten nicht um eine Polemik gegen bestimmte Offenbarungsformen geht (5). Er spricht vielmehr seinen Kontrahenten die Legitimität ihres Auftretens grundsätzlich ab und stellt es als Anmaßung bloß:

> "ich habe nicht zu ihnen geredet,
> und doch weissagen sie" (Jer 23,21b).

---

1) Das behauptet auch Jer 23,30 mit dem Vorwurf, daß diese Propheten einander die Worte stehlen. Ebenso grundsätzlich kritisiert Ez 13,3 die Propheten, die reden, was sie nicht geschaut haben.
2) Vgl. "Lügengesichte", "Trug ihres Herzens" in Jer 14,14; s. auch Ez 22,28; Thr 2,14.
3) Zur grundlegenden Bedeutung des Wortes für die Prophetie vgl. etwa Grether, Name und Wort Gottes; Dürr, Die Wertung des göttlichen Wortes; Gerleman, THAT I, 439; Zimmerli, TheolAT, 87.
4) Jer 23,28; vgl. S. 57 f.
5) Er leitet sein prophetisches Wissen ebenfalls vom Wort Jahwes her; etwa Jer 1,11.13; 2,1.4; 23,16.30 etc.

Damit wird nicht speziell die Wortoffenbarung abgelehnt, sondern die Autorität jener Propheten bestritten (vgl. V. 21a). Eine Begründung wird von Jeremia nicht gegeben. Sie dürfte in der Überzeugung zu suchen sein, daß Unheil bevorsteht, die Heilskünder folglich nicht von Jahwe beauftragt sein können, ihr ganzes Auftreten also einen Verstoß gegen das erste Gebot darstellt.

Wie wenig es dem Propheten um die jeweilige Offenbarungsform zu tun ist, macht Jer 23, 22 deutlich, ein Text, der Wortoffenbarung und Einblick in die himmlische Ratsversammlung nebeneinanderstellt, um damit jeden Anspruch der Propheten auf Grund ihrer angeblich göttlichen Beauftragung zurückzuweisen:

> "Wären sie in meinem Rat gestanden,
> so würden sie meine Worte meinem Volk verkündigen"
> (V. 22a).

Diese Propheten verfügen über keine Offenbarung, haben nicht in Jahwes Rat gestanden und können folglich keine Jahwe-Worte (1) verkündigen.

Damit ist der Ausgangspunkt für Jeremias Urteil über seine Gegner klar. Sie sind nicht gesandt, haben kein Wort von Jahwe. Dann muß aber erklärt werden, wo die angeblichen Jahweworte jener Propheten ihren Ursprung haben:

> Darum siehe, ich will an die Propheten
> - Spruch Jahwes -,
> die einander meine Worte stehlen (Jer 23, 30).

Natürlich sind es Worte Jahwes, von denen die Propheten ihre Legitimation herleiten; aber sie haben diese Worte gestohlen. Jeremia wird dabei

---

1) Das "Jahwe-Wort" ist hier definiert als Ruf zur Umkehr.

Propheten im Auge haben, die "als geschlossene Gruppe das gleiche Wort Jahwes" verkündigen (1).

Aber nicht nur auf Diebstahl, auch auf die Phantasie der falschen Propheten können die Worte zurückgeführt werden:

> Siehe, ich will an die Propheten - Spruch Jahwes - die ihre eigene Zunge nehmen und drauflos Sprüche sprechen (V. 31).

Wiederum wird betont, daß jene Propheten über keine Offenbarung verfügen; ihre Botschaft haben sie sich selbst ausgedacht.

Wenn Jeremia nach dem Wort Jahwes bei seinen Gegnern fragt, dann geht es ausschließlich darum, ihnen jede Offenbarung abzusprechen. Treten sie mit einem Jahwe-Wort auf, so haben sie es gestohlen oder sich selbst ausgedacht.

Die Offenbarungsform wird also für Jeremia nie zu einem Maßstab, der die Beurteilung eines Propheten ermöglicht. Auch Jer 5,13 unterscheidet im Grunde nicht zwischen dem Geistbesitz (2) und einer allein legitimen Wortoffenbarung:

13a Und die Propheten, sie werden zu Wind, das Wort (3)
ist nicht in ihnen -
13b so wird ihnen geschehen.

Um welche Propheten es sich dabei handelt, ist strittig. Meist wird der Text als ein Wort des Volkes gegen die Unheilspropheten verstanden, der Einblick in die Wirkung der Unheilsbotschaft bietet (4). Den Israeliten macht "die prophetische Drohung mit Not und Krieg gar keinen Eindruck (...), den Propheten selbst wie Jeremia oder seinem Zeitgenossen

---

1) Jeremias, Kultprophetie, 187; mit Hinweis auf 1Kö 22; vgl. Werblowsky, VT 1956, 105 f.
2) Vgl. Volz, 64; Nötscher, 68; Weiser, 47; Rudolph, 39; dagegen Schmuttermayr, BZ 1965, 222, weil רוח bei Jeremia nie den Geist Jahwes bezeichnet.
3) Vgl. BHK z. St.
4) So etwa Duhm, 60; Cornill, 60; Volz, 64; Weiser, 47; Nötscher, 68; Rudolph, 39.

Zephanja sprechen sie die Inspiration ab: sie werden sich mitsamt ihren Drohungen als 'Luft' erweisen" (1). Gegen diese Deutung bleibt jedoch Giesebrechts (2) Einwand bestehen: Wenn Jeremia von "den Propheten" redet, die zu seiner Zeit auftreten, dann meint er damit "nur falsche ... oder solche, deren Richtung zweifelhaft ist".

Werden unter "den Propheten" aber die Gegner Jeremias verstanden, dann stört V. 13 den Zusammenhang (3) und die Verzahnung der Verse 12-14 wird gelöst. Damit erweist sich dieser Vorschlag als höchst unwahrscheinlich.

Den genannten Schwierigkeiten ist nur zu begegnen, wenn die Verse als Nachtrag zum Jeremiabuch verstanden werden, der die Terminologie der Polemik Jeremias gegen die falschen Propheten aufnimmt (4), dem Volk in den Mund legt und gegen Jeremia und die anderen Unheilskünder wendet. Den gedanklichen Hintergrund bildet die Vorstellung, Jahwe habe immerzu seine Propheten gesandt, aber das Volk hat auf ihre Warnungen nicht gehört (5); konkret: es hat unterstellt, daß sich die Mahner als "Luft" erweisen und das Wort nicht in ihnen ist (6).

---

1) Rudolph ebd.
2) Jeremia, 33; ähnlich auch Schmuttermayr, BZ 1965, 215 ff.
3) Giesebrecht, 33, schließt ihn an V. 14 an; Schmuttermayr, a. a. O., 229, beläßt ihn an seinem Ort, nimmt aber an, "der Autor selbst schwenke reflektierend von seinem Gedankengang kurz ab".
4) Vgl. die Verbindung geläufiger jeremianischer Termini ("Schwert und Hunger"; dazu Holladay, JBL 1960, 361 f) mit ungebräuchlichen (לא־הוא ; dazu Sutcliffe, Biblica 1960, 287-290; הדבר אין בהם vgl. Schmuttermayr, a. a. O., 219). Das Wort רוח in der Bedeutung "Nichtiges" ist bei Jeremia sonst nicht belegt.
Cornill (a. a. O., 60) weist das sprachliche Argument mit der Begründung zurück, daß die Begriffe im Munde des Volkes eine andere Bedeutung haben können als bei Jeremia. Dagegen ist mit Wolff (Studien, 57; vgl. 70 f; 73 ff) an "die eigenwillige Gestaltung des Zitates durch den Propheten" zu erinnern.
5) Das entspricht der dtr. Prophetenaussage; damit wäre auch Duhms (a. a. O., 60) Argument widerlegt, wonach die Ergänzer unter "den Propheten" die Heilskünder verstehen, der vorliegende Text also echt sein müsse. Die Ergänzer sind wohl auch terminologisch nicht so einheitlich wie Duhm angenommen hat; denn die Ergänzungen dürften im Laufe eines längeren Prozesses entstanden sein.
6) Diese Erklärung hat den Nachteil, daß sie V. 13b als Glosse ansehen muß (etwa mit Cornill, a. a. O., 61; Westermann, Grundformen, 125; gewöhnlich wird V. 13b hinter V. 14a gestellt, etwa BHK z. St.). Aber auch wo der MT beibehalten wird, wird darauf hingewiesen, daß "die Ausdrucksweise ungewöhnlich bleibt" (Schmuttermayr, a. a. O., 231).

Die Echtheitsfrage ist für den vorliegenden Zusammenhang unbedeutend, denn in 5, 13 ist in jedem Falle der jeremianische Gedanke belegt, daß die prophetischen Gegner über keine Jahwe-Offenbarung verfügen, sich zu Unrecht auf sein Wort berufen. Eine Gegenüberstellung von Wort und Geist in dem Sinne: "Die Propheten sind zwar des Geistes, doch das (Wort) ist in ihnen nicht" (1), läßt sich dem Text nicht entnehmen; denn die Propheten werden nicht wegen ihrer Berufung auf den Geist kritisiert, sondern weil sie kein Jahwe-Wort und d. h. keine Offenbarung haben. -

Das Argument der jeremianischen Polemik, daß die falschen Propheten über kein Jahwewort verfügen, scheint nicht nur 5, 3 von einem Späteren eingefügt zu sein. Die Redaktion (2) knüpft auch in Jer 14, 14 an eine Wendung Jeremias (23, 21) an:

> Jahwe sprach zu mir: Lüge weissagen die Propheten in meinem Namen
> ich habe sie nicht gesandt und nicht entboten
> und nicht zu ihnen geredet (Jer 14, 14a).

Nun macht sich aber doch eine Entwicklung gegenüber dem Propheten bemerkbar. Wurde von ihm ein falscher Anspruch konkret bekämpft, so liegt nun eine Sammlung antiprophetischer Wendungen vor. Die Bestreitung des Wortbesitzes wird damit zu einem unter vielen Argumenten in der Polemik gegen falsche Propheten.

Wenn Jeremia seinen Gegnern ein Jahwewort abspricht, dann handelt es sich dabei um ein polemisches Argument, denn niemand kann nachprüfen,

---

1) Quell, a. a. O., 78 Anm. 2 im Anschluß an Mowinckel, JBL 1934, 212 Anm. 63; vgl. aber Eichrodt, TheolAT 2/3, 31.
2) Vgl. o. S. 72 f.

woher eine solche Behauptung ihr Recht nimmt (1). Die Zusätze im Jeremiabuch haben demgegenüber die Aufgabe, den Unterschied zwischen Jeremia und seinen Kontrahenten zu verdeutlichen.

Wie wichtig die Datierung für das Verständnis sein kann, zeigt die Wendung:

> da sagt ihr, Jahwe hat geredet, wo er doch nicht geredet hat (Ez 13, 7b).

Im Munde Ezechiels müßte sie als polemische Äußerung verstanden werden, mit der der Prophet die Berufung seiner Gegner auf ein Jahwewort als illegitim verurteilt.

Gegen die Echtheit des Verses spricht jedoch 1) sein Fehlen in LXX (2), 2) der "ungeschickte Anschluß ואמרים " (3); 3) die Abhängigkeit von V. 6aß; 22, 28 (vgl. Jer 23, 21).

Der Vers ist also eine Erweiterung, die aus dem Rückblick feststellt, daß die Propheten נאם־יהוה gesagt haben, Jahwe aber nicht geredet hatte - wie der Verlauf der Geschichte erwies. Der Vers gehört in die Nähe der Wendung שלום ואין שלום (4); es liegt bereits ein Kriterium vor, das über die Echtheit eines Jahwewortes Aufschluß gibt: das Eintreffen des Wortes.

---

1) Das Volk zieht aus der Argumentation Jeremias eine recht originelle Konsequenz (Jer 18, 18). Es beruft sich auf Jeremias Behauptung, daß die Propheten keine Jahweworte haben und folgert daraus, daß auch das Wort Jeremias unglaubwürdig ist.
2) Vgl. BHK z. St.
3) Die Argumente bei Zimmerli, BK XIII/1, 282; vgl. Fohrer, Ezechiel, 69.
4) Vgl. Ez 13, 10. 16.

Ergebnis: Für die großen Propheten des AT ist das Wort konstitutiv (Jer 27, 18) (1). Wenn Jahwe einen Propheten erweckt, dann legt er ihm seine Worte in den Mund (Dt 18, 18). Wo das Wort ausbleibt, ist die Prophetie zu Ende (Mi 3, 7). Aber der "Besitz" des Jahwe-Wortes ist nicht objektiv nachweisbar. Wie für die wahre Prophetie sind auch hier Kriterien notwendig, die eine Beurteilung ermöglichen (2). So ist etwa nach 1Kö 13, 3 am Eintreffen eines Zeichens zu erkennen, daß Jahwe wirklich geredet hat (vgl. Ez 13, 7).

Jeremia wirft seinen Gegnern ohne Brgündung vor, über kein Wort von Jahwe zu verfügen (3). Für die Hörer ist es unmöglich, dieses Urteil zu überprüfen. Auf welchem Wege der Prophet dazu gelangt ist, läßt sich dem Text nicht mit Sicherheit entnehmen. Es ist zu vermuten, daß Jeremia von der bevorstehenden Katastrophe wußte; die Heilsverkündigung seiner Widersacher konnte so nur Falschprophetie sein.

Die Polemik zeigt mit hinreichender Deutlichkeit, daß für Jeremia keineswegs der Anspruch auf das Wort Jahwes (im Gegensatz zu Träumen Jer 23, 28 oder dem Geist (4)) zu einem Kriterium wahrer Prophetie wird (5). Auch falsche Propheten verkünden "Jahwe-Worte", aber nach Jeremias Auffassung haben sie diese selbst erdichtet (23, 31) oder gestohlen (23, 30).

---

1) Vgl. S.75 Anm. 3. Nur ausnahmsweise wird das Wort nicht durch Jahwe, sondern einen "Geist" vermittelt (1Kö 22, 24).
2) Dazu ausführlich Mowinckel, JBL 1934, 217 ff; wenn es gelänge, den "Wortbesitz" zu erweisen, wäre die Frage nach dem wahren Propheten beantwortet.
3) Jer 23, 21 f; (5, 13?).
4) Die Frage des Geistbesitzes spielt im Rahmen der Auseinandersetzungen zwischen Propheten eine untergeordnete Rolle (vgl. aber 1Kö 22).
5) Anders Jepsen, Nabi, 26 f; Mowinckel, JBL 1934, 207; dagegen v. Rad, TheolAT II, 65 Anm. 10.

Während für Jeremia mit dem Urteil: "die Propheten verkünden Worte, die nicht von Jahwe stammen", alles gesagt ist, versucht die Redaktion Kriterien zu erarbeiten, die den Anspruch auf ein Jahwe-Wort nachprüfbar machen. Das wahre Wort ist danach an seinem Eintreffen (Ez 13, 7; vgl. 1Kö 13, 3) oder seinem Inhalt (Jer 27, 18) zu erkennen. Daneben scheint es eine Besonderheit der Bearbeiter zu sein, antiprophetische Wendungen zu sammeln (Jer 14, 14). Jeremia am fernsten steht der Gedanke, daß die Differenz zwischen wahrer und falscher Prophetie in einer unterschiedlichen Offenbarungsform zu suchen ist (1).

Alle diese von der Redaktion erarbeiteten Kriterien sind in der konkreten Auseinandersetzung unbrauchbar (2). Sie sind verständlich aus dem Rückblick auf prophetische Konflikte, die dem Untergang des Südreiches vorausgegangen sind; die wahre Prophetie ist längst durch den Gang der Ereignisse erwiesen. Die Unbrauchbarkeit der Kriterien für die Entscheidung aktueller Auseinandersetzungen ist ein Beweis dafür, daß sie im Rahmen der Reflexion über die Vergangenheit entstanden sind, also nicht auf prophetische Streitigkeiten während der Exilszeit zurückgehen (3).

---

1) Jer 23, 28; Gegensatz: Wort - Träume.
2) Für die Kriterien: Inhalt der Verkündigung, Eintreffen der Botschaft und Träume vgl. die Stichwörter im Inhaltsverzeichnis. - Auch die Sammlung der polemischen Wendungen zeigt, daß nicht ein konkreter Gegner bekämpft wird, sondern die Fragen der Vergangenheit aufgearbeitet werden.
3) Thiel, Diss. 665; anders Nicholson (Preaching to the Exiles, 103), der in den Texten Anweisungen für den Umgang mit der exilischen Prophetie sieht.

6. Die Sendung durch Jahwe

Das Wort שלח - Terminus technicus für das Aussenden von Boten (1) - wird bei den großen Propheten nur im Rahmen der Berufungsberichte verwendet, um auf ihre Sendung durch Jahwe hinzuweisen (Jes 6, 8; Jer 1, 7; Ez 2, 3 f; 3, 5 f) (2). Später dient der Begriff dann häufiger zur Beschreibung des prophetischen Auftrags (Hag 1, 12; Sach 2, 13. 15; 4, 9; 6, 15; Ma 3, 1. 23) und wird zu einem festen Bestandteil der dtr. Prophetenaussage (3).

Ursprünglich besteht vermutlich ein Unterschied zwischen der Sendung durch Jahwe und der Beauftragung mit einem Wort. Die beiden Versteile in Jer 23, 21:

> "Ich habe die Propheten nicht gesandt
> und doch laufen sie,
> ich habe nicht zu ihnen geredet,
> und doch weissagen sie",

sind nicht streng synonym. Vielmehr wird zunächst die Berufung grundsätzlich und dann die Ausstattung mit einem bestimmten Wort bestritten. Damit sind das prophetische Auftreten wie die konkrete Verkündigung als illegitim entlarvt.

Wo sonst in der Auseinandersetzung die Sendung von Propheten abgelehnt wird, bestehen bzgl. der Echtheit einige Bedenken (4).

Der einzige Beleg außerhalb des Jeremiabuches, Ez 13, 6, ist eine von Jeremia abhängige Erweiterung des Grundtextes, die von Jahwe in 3. Person redet (5). In den redaktionellen Abschnitten des Jeremiabuches

---

1) Dt 2, 26; Ri 6, 35; 7, 24; 11, 12 etc. ; vgl. Zimmerli, ThWNT 5, 663.
2) Vgl. auch die Beauftragung von Mose (Ex 3, 10-15) und Gideon (Ri 6, 14; dazu Kutsch, ThLZ 1956, 75 ff); s. Zimmerli, BK XIII/1, 71.
3) Vgl. Jer 25, 4; 26, 5; 29, 19; 35, 15; 44, 4 u. Steck, Geschick, 72 f.
4) Jer 19, 14 kann unberücksichtigt bleiben, denn hier geht es nicht allgemein um die Sendung des Propheten, sondern um seine Sendung an einen bestimmten Platz.
5) Zimmerli, 291; vgl. Eichrodt, 87; Fohrer, 71, denken an ein spätes Wort des Propheten, das nachträglich in den Zusammenhang eingearbeitet wurde.

findet sich die Wendung לא שלחתים in Passagen, die antiprophetische Wendungen sammeln (Jer 14, 14 f; 23, 32). In Jer 28 steht die Wendung in einem Prophetenwort, von Jahwe wird in 3. Person gesprochen. Dabei spielt V. 15 f mit dem Wort שלח : Weil Hananja aufgetreten ist, ohne von Jahwe gesandt (qal) zu sein, wird er "weggesandt" (pi) vom Erdboden. Nach V. 9 geht es dagegen um ein Kriterium, an dem erkennbar ist, ob Jahwe einen Propheten wirklich gesandt hat.

Bei den noch verbleibenden Stellen (1) ist die Überprüfung der Echtheit unnötig. Die Texte stimmen jeweils mit der Formulierung Jeremias überein, womit nicht unbedingt gesagt ist, daß sie auch auf den Propheten zurückgehen; denn auch die Redaktion kann jeremianische Wendungen unverändert weitergeben. Für die Argumentation Jeremias oder der Redaktion läßt sich diesen Texten jedoch nichts Zusätzliches entnehmen.

Ergebnis: Auch bei dem Stichwort "Sendung durch Jahwe" zeigt sich also, daß Jeremia seine Ablehnung der Falschprophetie auf Behauptungen stützt, die der Nachprüfbarkeit entzogen sind: Seine Gegner sind falsche Propheten, Jahwe hat sie nicht gesandt.
Die Redaktion nimmt die jeremianische Wendung auf und stellt sie mit anderen einschlägigen Formulierungen zu einer Sammlung antiprophetischer Termini zusammen (14, 14 f; 23, 32). Daneben wird versucht, ein Kriterium zu entwickeln, an dem erkennbar wird, ob ein Prophet wirklich gesandt ist (Jer 28, 9).

Schließlich wird im Rahmen der Erzählungen über Jeremia die "Nicht-Sendungsformel" (2) zu einem Argument im Munde von Jeremias Gegnern, die ihm vorwerfen, ein falscher Prophet zu sein (Jer 32, 2) (3).

---

1) Jer 27, 15; 29, 9. 31.
2) Vgl. dazu Klopfenstein, a. a. O., 107.
3) Die "Echtheit" dieses Verses wird zwar auch von Wanke (a. a. O., 129 f) und Thiel (Diss., 580 f) festgehalten. Die Bestreitung der Sendung des Propheten setzt aber wohl die Auseinandersetzung Jeremias mit seinen Gegnern voraus. Wo die Späteren vom Angriff auf die jeremianische Glaubwürdigkeit durch das Volk berichten, können sie dazu die Terminologie Jeremias verwenden (vgl. Jer 5, 13).

7. Die Beauftragung durch Jahwe

Abschließend ist noch das Verb צוה zu streifen, das - selten bei der Beauftragung der Propheten belegt (Jer 1, 7. 17; 26, 2; Ez 37, 10; Am 2, 12 (dtr); Sa 1, 6) - in der Auseinandersetzung zwischen den Propheten mehrfach vorkommt.

Im Deuteronomium wird angeordnet, daß die Propheten all das verkündigen sollen, was Jahwe ihnen gebietet (18, 18); redet ein Prophet dagegen "was Jahwe ihm nicht geboten hat" (18, 20), so soll er sterben. Diese Bestimmung wird Jer 29, 23 (1) angewandt; der Tod der falschen Propheten wird u. a. damit begründet, daß sie, ohne von Jahwe gesandt zu sein, ein Wort verkündet haben. In der Wendung "ich habe sie nicht gesandt und nicht beauftragt" (Jer 14, 14; 23, 32) (2) ist צוה zu einem antiprophetischen Terminus technicus geworden. Nun geht es nicht mehr um Worte, die den Propheten geboten sind, es wird nur noch (synonym zu שלח) darauf verwiesen, daß die Propheten nicht legitimiert sind.

Eine eigenständige Bedeutung kommt dem Terminus im Rahmen der Prophetenpolemik nicht zu. Er steht ausschließlich in redaktionellen Stücken (3) und wird dort zu einem Argument unter mehreren. Eine Verwendung durch Jeremia läßt sich nicht erweisen; eher dürfte er aus Dt 18, 18 aufgenommen sein.

Wiederum ist zu beobachten, daß die Redaktion bestrebt ist, antiprophetische Wendungen (in diesem Fall aus Dt) aufzunehmen und zusammenzustellen.

1) Zur "Echtheit" vgl. o. S. 39 f.
2) Redaktionell; vgl. o. S. 72 f. 60.
3) Wegen der Aufnahme aus Dt 18, 18 dürfte hier der Begriff "dtr. Redaktion" gerechtfertigt sein.

8. <u>Zusammenfassung</u>

Jeremia bestreitet seinen Gegnern das Recht, sich auf Offenbarungen zu berufen: Nach seiner Meinung haben sie ihre Träume selbst erdacht (Jer 23, 25 f), sind nicht in Jahwes Rat gestanden (V. 22) und erzählen "Gesichte ihres Herzens" (V. 16); ihr Wort stammt nicht von Jahwe, er hat sie nicht beauftragt (V. 21). Im gleichen Sinn stellt Ezechiel fest, daß seine Gegner ihren eigenen Geist verkündigen (13, 3).

Die Redaktion nimmt die Worte der Propheten auf und führt sie in zwei grundsätzlich verschiedenen Formen weiter:
a) Die antiprophetischen Wendungen werden gesammelt, wobei die betreffenden Offenbarungsformen negativ qualifiziert werden: Lügen- und Truggesichte (Jer 14, 14; Ez 22, 28), Lügenträume (Jer 23, 32; vgl. 29, 9). An diesem Verfahren ist ersichtlich, daß es nicht um konkrete Auseinandersetzung, die immer auf gezielte Argumente angewiesen ist, geht, sondern um Aufarbeitung der Tradition.

b) Daneben werden in Anlehnung an die Polemik der Propheten objektiv nachprüfbare Kriterien entwickelt: Aus dem Wort Jeremias gegen die Träume seiner Gegner folgert die Redaktion, daß Träume prinzipiell wertlos sind (Jer 23, 28). Hat Jeremia seinen Gegnern vorgeworfen, nicht im Rat Jahwes gestanden zu haben, so stellt ein Späterer fest, daß kein Mensch im Rat Jahwes stehen kann (Jer 23, 18). Spricht Jeremia seinen Gegnern Wort und Auftrag von Jahwe ab (23, 21), so fragt die Redaktion nach den Kriterien, an denen Wortbesitz (Jer 27, 18; Ez 13, 7; vgl. 1Kö 13, 3) und Sendung (Jer 28, 9) zu erkennen sind. Außerdem wird versucht, eine Rangordnung innerhalb der Offenbarungsformen aufzustellen. So ist das Wort den Träumen (Nu 12, 6-8; Jer 23, 28) oder dem Geist (Jer 5, 13?; vgl. Mi 3, 8) überlegen. Aber auch das Stehen im Rat Jahwes kann mehr wert sein als der Geistbesitz (1Kö 22, 19 ff).

Hier läßt sich bereits erkennen, daß die unübersichtliche Vielzahl der Kriterien durch die Auseinandersetzung der Redaktion mit dem prophetischen Wort entstanden ist. Da die einzelnen Worte aufgenommen und zu Kriterien ausgesteltet worden sind, mußte eine unsystematische Vielfalt entstehen. Durch diese Weise der Entstehung erklärt sich auch, daß die entwickelten Maßstäbe in der konkreten Auseinandersetzung unbrauchbar sind (1).

1) Vgl. Quell, a. a. O., 15 ff.

IV. DER INHALT DER BOTSCHAFT

1. Der Ruf zur Umkehr

An einigen Stellen des AT wird darauf hingewiesen, daß es die Propheten versäumt haben, die Schuld des Volkes aufzudecken und ihm dadurch Umkehr zu ermöglichen. Aufgabe des Propheten ist es demnach, durch Aufweis der Schuld Umkehr zu bewirken; der Ruf zur Umkehr wird so zu einem Kriterium wahrer Prophetie.

Kurz nach dem Untergang des Südreiches wird den Propheten "rückhaltlos die Schuld an dem großen Unglück Jerusalems zugeschoben" (1):

> "Deine Propheten ... deckten deine Schuld nicht auf, um dir wieder Heil zu schaffen" (2);

es wäre ihre Aufgabe gewesen, "dem Volk seine Sünde aufzudecken und zum Bewußtsein zu bringen" (3). Weil sie das aber nicht getan haben, mußte die Katastrophe unweigerlich hereinbrechen. Hier ist noch spürbar, wie der Untergang des Südreiches das Nachdenken über die Prophetie provoziert hat. Die Propheten hätten die Möglichkeit gehabt, das Geschick zu wenden - aber sie haben sie nicht ergriffen.

Das Versagen der Prophetie im Zusammenhang mit der Katastrophe Jerusalems hat also zu einem Maßstab geführt, mit dem ein Prophet beurteilt werden kann. Der wahre Prophet deckt Schuld auf, führt zur Umkehr und schafft so Heil. Im Jeremia- und Ezechielbuch wird der Umkehrruf ausdrücklich zu einem Kennzeichen des wahren Propheten erhoben. - Ob dieses Kriterium genuin prophetisch ist, gilt es im Folgenden zu klären.

---

1) Kraus, Klagelieder, 46.
2) Klgl 2, 14; zum Text vgl. BHK z. St.; Rudolph, 220; Kraus, a. a. O., 38.
3) Rudolph, a. a. O., 225.

a) Das Argument im Jeremiabuch

Die Kriterien zur Beurteilung der Propheten geben Aufschluß über das Prophetenbild desjenigen, der sich des betreffenden Kriteriums bedient. Für Jeremia bedeutet das: Hat er im Ruf zur Umkehr ein Kennzeichen des wahren Propheten gesehen, dann läßt sich der Schluß nicht umgehen, daß sich Jeremia selbst als Rufer zur Umkehr verstanden hat (1). Diese weitreichende Folgerung kann aber erst gezogen werden, wenn die betreffenden Belege (2) geprüft sind.

Nun zeigt sich allerdings, daß der Umkehrruf als Kennzeichen des wahren Propheten im Jeremiabuch nur zweimal belegt und im Kontext jeweils lose verankert ist.

I. Jer 23, 14aß: damit sie nicht umkehren (3) -
ein jeder von seinem Bösen.

1.) Aus metrischen Gründen wurde der Text schon mehrfach als Glosse bezeichnet (4). Selbst wenn man dem metrischen Argument nur geringes Gewicht beimißt, läßt doch der parallele Aufbau von V. 13 und 14 den Versteil 14aß als überschießend erkennen:

V. 13	Bei den Propheten Samarias sah ich Anstößiges:	(1)
	sie weissagten mit dem Baal	(2)
	und verführten mein Volk (5).	(3)
V. 14	Bei den Propheten Jerusalems sah ich Greuel,	(1)
	Hurerei und Wandel in Lüge	(2)
	und sie führten die Gottlosen auf ihrem Weg (6),	(3)
	damit sie nicht umkehren, jeder von seinem Bösen.	(4)

1) Die dtr. Prophetenaussage hätte dann einen unmittelbaren Anhalt an Jeremia.
2) Jer 23, 14. 22.
3) Vgl. BHK z. St.
4) Duhm, 184; Cornill, 268; vgl. Kraus, Krisis, 20. 24.
5) "Israel" ist evtl. Glosse; vgl. Rudolph, Jeremia, 150.
6) Zur Übersetzung vgl. o. S. 37.

In beiden Versen werden die Vergehen der Propheten thematisch zusammengefaßt (Zeile 1), es folgt der Hinweis auf ihren Abfall von Jahwe (Zeile 2) und die Auswirkung ihrer Verkündigung (3). Nur Zeile 4, eine Erläuterung zu Zeile 3, hat in V. 13 keine Parallele.

2.) Auch inhaltliche Erwägungen erweisen den Versteil als spätere Hinzufügung:

a) V. 14aß sieht das Vergehen der Propheten darin, daß sie den Gottlosen nicht zur Umkehr verholfen haben. Der Zusammenhang V. 13-15 wirft den Propheten dagegen vor, daß von ihnen die Ruchlosigkeit ausgegangen ist und sie "ein Fäulnisherd für das ganze Land" (1) geworden sind (V. 14 f). Das Vergehen der Propheten besteht für Jeremia also nicht in dem Versäumnis, den Umkehrruf an die Gottlosen zu richten, sondern in der Tatsache, daß sie der Ausgangspunkt der Gottlosigkeit im ganzen Land geworden sind.

b) Schon Duhm (2) hatte beanstandet, daß in V. 14aß "der Prophet eine unmittelbare Wirksamkeit nur unter den einzelnen Individuen findet", während es im größeren Zusammenhang um die Gottlosigkeit des ganzen Landes geht (V. 14 f).

c) Den Versen 13-15 geht es darum, die Schuld der Propheten aufzuweisen: Sie haben die Gottlosen in ihrem Tun bestärkt. Eine Erläuterung dieses Vorwurfs ist im Rahmen des Schuldaufweises überflüssig und fehlt deshalb auch in V. 13.

3.) Die Einfügung der Glosse läßt sich leicht erklären. Sie dürfte ausgelöst sein durch das Stichwort מרעיכ, bei dem ein Späterer an die Wendung vom Umkehren eines jeden מרעתו dachte.

4.) Das stärkste Argument gegen die Echtheit des Versteils sind dtr. Spracheigentümlichkeiten (3). Dem kann allerdings entgegengehalten werden, in V. 14aß liege ein ursprüngliches Jeremiawort vor, von dem die dtr. Formulierungen abhängig sind (4). Diese Auffassung muß jedoch von einer festen Verankerung der Wendung im Kontext ausgehen, die nicht gegeben ist.

So bleibt es zumindest unwahrscheinlich, Jer 23,14aß als Beleg für die These anzusehen, Jeremia habe den Ruf zur Umkehr als Kriterium wahrer Prophetie angesehen und damit seine eigene Botschaft als Aufforderung

---

1) Rudolph, a.a.O., 151.
2) a.a.O., 184.
3) Vgl. Jer 18,11; 25,5; 26,3; 35,5; 36,3.7 und Holladay, The Root, 131.
4) Holladay, a.a.O., 132.

zur Umkehr verstanden.

Ebenso zweifelhaft ist die jeremianische Verfasserschaft für Jer 23, 22bß.

II. Jer 23,22: Wären sie (die Propheten) in meinem Rat gestanden, würden sie mein Wort meinem Volk verkündigen
und sie abbringen von ihrem bösen Weg und der Bosheit ihrer Taten.

Der Versteil wird von W. L. Holladay (1) der Redaktion zugeschrieben, weil er durchgängig deuteronomistische Formulierungen (2) aufweist. Diesem Urteil widerspricht W. Thiel (3) mit dem Hinweis, der Vers sei jeremianisch und bilde den Ausgangspunkt für die "Konzeption der deuteronomistischen Redaktion ... vom Propheten als Bußprediger". Als Begründung wird genannt: a) V. 21 f sei eine in sich geschlossene Einheit, die zudem metrische Form aufweise; b) die Wendung sei in einer für die Redaktion unüblichen Gestalt belegt (4). Letzterem Argument kommt kein großes Gewicht zu, denn wenn die dtr. Wendung nachträglich einem Zusammenhang angefügt wurde, dann mußte sie natürlich auch dem Kontext angepaßt werden (5). Auch das metrische Argument beweist nichts; denn die Aufforderung zur Umkehr weist mehrfach einen par. memb. auf, ist also ursprünglich wohl metrisch strukturiert (6).

Ebenso läßt sich die inhaltliche Geschlossenheit von V. 21 f nicht mit Sicherheit erweisen. V. 21 bestreitet, daß die Propheten von Jahwe beauftragt sind und ein Wort von ihm haben. V. 22 wiederholt diesen Vorwurf in anderer Terminilogie: Die Propheten sind nicht in Jahwes Rat gestanden und können dem Volk also kein Jahwewort verkündigen. Während V. 21 zwischen Sendung und Wortempfang unterscheidet, werden sie in V. 22 identifiziert. V. 22 könnte also erläuternde Glosse zu V. 21 sein (7).

---

1) a. a. O., 135.
2) "umkehren vom bösen Weg" Jer 18, 11; 25, 5; 26, 3; 35, 15; 36, 3. 7; auch 1Kö 13, 33; 2Kö 17, 13 etc.; "von der Bosheit der Taten" Dt 28, 20; Jer 25, 5; 26, 3; 54, 22 etc.; auch in älteren Texten: Hos 9, 15; Jes 1, 16; Ps 28, 4.
3) WMANT 41, 251.
4) שוב hi.
5) Die Formulierung V. 22bß setzt immer schon voraus, daß die Propheten als Umkehrrufer verstanden worden sind.
6) Vgl. Jer 18, 11; 25, 5; 35, 15; 36, 3 etc.
7) Sprachliche Indizien lassen sich nicht geltend machen; zu דברי vgl. Perlitt, EvTh 1971, 594 Anm. 25.

V. 21 f ist auch ohne V. 22bß denkbar. In beiden Versen wird dann darauf hingewiesen, daß die Propheten weder von Jahwe gesandt sind noch über ein Wort von ihm verfügen (1). Falls V. 21 f mit V. 19 f zusammengehört (2), ist V. 22bß deutlich als spätere Erläuterung zu erkennen. Es wäre dann die Aufgabe der Propheten, den Zorn Jahwes zu verkündigen, der sich nicht wendet, bis er seinen Plan durchgeführt hat (V. 20). Der wahre Prophet ist somit durch die Ankündigung des unabwendbaren Gerichts, nicht durch den Umkehrruf ausgewiesen.

Sind diese Überlegungen richtig, so ist V. 22bß ein weiteres Indiz für das Interesse der Redaktion, objektive Kriterien zur Unterscheidung der Propheten aufzustellen. Während sich Jeremia darauf beschränkt, den Propheten die Beauftragung durch Jahwe abzusprechen, ihre Worte als selbst erdacht zu entlarven (Jer 23, 16), stellt die Redaktion die Frage, wie dieses Urteil zu erweisen sei. Nachdem in dtr. Kreisen die Propheten als Umkehrrufer verstanden wurden, konnte man leicht zu der Überzeugung gelangen, die falschen Propheten seien am Fehlen dieser Botschaft zu erkennen (3).

Der Zusammenhang von V. 19 f und 21 f macht das Motiv der jeremianischen Kritik an den Propheten deutlich: Sie verkündigen nicht den unabwendbaren Zorn Jahwes (V. 20). Jede Heilsverkündigung - es sei denn eine, die zeitlich oder sachlich das Gericht voraussetzt - mußte Jeremia von daher als selbst erdachter Trug erscheinen.

---

1) Die Aussage entspräche dann der in V. 16.
2) Daß auf eine Unheilsankündigung das Wort gegen die falschen Propheten folgt, ist durchaus einleuchtend (Rudolph, Jeremia, 153 mit weiterer Lit.; anders Thiel, 251), denn bei ihnen dürfte Jeremias Unheilsbotschaft auf entschiedenen Widerspruch gestoßen sein. Inhaltliche Argumente sind gegen V. 19 f also wenig überzeugend. Auffällig bleibt jedoch der Wechsel vom Prophetenwort (19 f) zum Jahwewort (21 f).
3) Weippert (BZAW 132, 146 f) erklärt den Umkehrruf der Prosareden für jeremianisch, weil er sich auch in Jer 23, 22 findet und dort sogar zum Kennzeichen des wahren Propheten wird. Demgegenüber bleibt jedoch zu fragen, warum die metrischen Texte die Umkehrforderung sonst nicht kennen (3, 12 f setzt deutlich das Exil voraus), während sie in den Prosaabschnitten zu einer ständig wiederholten Wendung wird; außerdem zeigt gerade Jer 23, 22, daß "ihr Gebrauch in den poetischen Abschnitten" durchaus möglich ist (vgl. S. 125). Somit ist nicht einzusehen, weshalb sich Jeremia in den Prosareden immer wieder auf die Umkehrforderung bezogen haben sollte, in den poetischen Abschnitten jedoch darauf verzichtete. Schon diese Beobachtung läßt vermuten, daß die Umkehrforderung nachträglich in den poetischen Zusammenhang eingefügt wurde; eine Annahme, die noch dadurch erhärtet wird, daß V. 22 auch inhaltlich nicht zu V. 19-24 paßt.

b) Das Argument im Buch Ezechiel

Der Umkehrruf wird im Ezechielbuch nur einmal zum Maßstab der Prophetenbeurteilung und geht auch hier kaum auf den Propheten zurück:

> weil ihr ... die Hände des Gottlosen gestärkt habt,
> so daß er nicht von seinem bösen Wandel umkehrte
> und ihr ihn zum Leben gebracht hättet (13, 22).

Der Abschnitt Ez 13, 22 f ist zusammenfassender Nachtrag und erläutert - wie V. 19 - das Wort gegen die Zauberinnen (V. 17 ff) im Sinne der geläufigen Prophetenpolemik. Die beiden Verse sind weithin von vorgegebenen Formulierungen abhängig. V. 23 nimmt die Stichwörter שוא-חזה / כזב-קסם (1) aus Ez 13, 6-9. (19) auf, V. 23b knüpft wörtlich (2) an V. 21 an. V. 22 hat eine sachliche Parallele in Jer 23, 14, ist jedoch terminologisch relativ eigenständig (3); gedanklich bezieht er sich auf V. 19 zurück.

Hatte V. 19 undeutlich von denjenigen gesprochen, die nicht leben bzw. nicht sterben sollten, so ordnet V. 22 diesen beiden Gruppen die Termini צדיק und רשע zu. Nach V. 19 lag das Vergehen der Zauberinnen darin, daß diejenigen, die nicht leben sollten, zum Leben gebracht worden sind. Bei dieser Aussage setzt V. 22 ein und identifiziert diejenigen, die nicht leben sollten, mit dem רשע . Hatte V. 19 die Zauberinnen dafür kritisiert, daß sie diejenigen, die nicht leben sollten, zum Leben gebracht haben, so beanstandet V. 22 genau das Gegenteil, daß nämlich die "Frevler" nicht zum Leben gebracht worden sind. V. 22 geht aus von der deuteronomistischen (4) Vorstellung von den Propheten als den Rufern zur Umkehr. Von diesem Standpunkt aus wird die Polemik Ezechiels gedeutet - und mißverstanden.

---

1) Vgl. BHS z. St.
2) Der auf die Zauberinnen bezogene Hinweis: "und sie werden nicht mehr in eure Hand fallen als Jagdbeute" fehlt in V. 23.
3) Jer 23, 14: וחזקו ידי מרעים לבלתי־שבו איש מרעתו
Ez 13, 22: ולחזק ידי רשע לבלתי־שוב מדרכו הרע
vgl. auch das sonst bei Ezechiel nicht belegte שקר (V. 22).
4) Nach Herrmann (Heilserwartungen, 287) sind hier dtr. Gedankengut und Terminologie verarbeitet; vgl. Ez 18, 32; 33, 1-20; 36, 31 f etc.

Die Diskrepanz zwischen V. 17 ff und V. 22 f (1) sowie die Tatsache, daß V. 22 f die vorhergehenden Stichworte aufnimmt und im Sinn verändert, schließlich der Anklang an die dtr. Prophetenauffassung führen zu dem Schluß, daß V. 22 f eine abschließende Interpretation von späterer Hand ist (2).

Damit erweist sich auch Ez 13,22 als Produkt der Redaktion, die im Umkehrruf ein Kriterium wahrer Prophetie sah. Sie wollte zugleich zeigen, daß der Untergang des Reiches durch die falschen Propheten verschuldet war; wenn Jahwe sein Volk aus ihren Händen herausreißt, fällt die Ursache für die Katastrophe weg (V. 23). Die Überarbeiter waren offensichtlich am prophetischen Wort interessiert, das sie erläutert und damit auch denjenigen Kreisen zugänglich gemacht haben, für die das Wort gegen die Zauberinnen unverständlich geworden war.

c) Ergebnis

Der Ruf zur Umkehr wird im Rahmen der Auseinandersetzungen zwischen Propheten nur an drei Stellen zu einem Kriterium wahrer Prophetie. Da sich diese Belege als nachträgliche Erläuterungen zu erkennen geben, wird dieses Kriterium auf die Reflexion der Exilszeit zurückzuführen sein. Trotz der dtr. Sprache besteht ein wesentlicher Unterschied zu den sonstigen dtr. Prophetenaussagen, die jeweils dem Volk die Schuld am Unter-

---

1) Auf die Spannung zwischen den beiden Teilen macht Eichrodt (Hesekiel, 97) aufmerksam: "Überraschend ... ist der ganz andere Ton, in dem von den Gottlosen geredet wird"; denn nach V. 19 hatten sie ihr Leben verwirkt, so daß ihre Heilung zur Durchkreuzung der göttlichen Vergeltung wurde: hier wird den Prophetinnen vorgeworfen, daß sie die Umkehr der Gottlosen nicht ermöglichen. - Fohrer (Ezechiel, 73 f) beseitigt die Schwierigkeiten, indem er V. 18aß-21 zu einem eigenständigen "Schelt- und Drohwort gegen Zauberinnen" erklärt.

2) Der von Zimmerli (BK XIII/1, 285 ff) konstatierte symmetrische Aufbau, der sich durch gleiche Einleitungsformeln zu erkennen gibt, könnte auch auf die Tätigkeit der Bearbeiter zurückgehen.

gang des Reiches zusprechen, weil es auf die Worte von Jahwes Propheten nicht gehört hat. Nach jener Auffassung im Rahmen der Prophetenpolemik sind die falschen Propheten die Schuldigen. Diese Differenz ist jedoch unerheblich angesichts des Zieles der Argumentation. In beiden Fällen wird gefragt, wo die Schuld für die Katastrophe zu suchen ist, und jeweils lautet die Antwort: Das Volk ist nicht umgekehrt von seiner Bosheit. Die Ursache dafür kann im Ungehorsam des Volkes oder im Versagen der Propheten gesucht werden. Auf jeden Fall wird Jahwe von der Verantwortung entbunden; denn er mußte das Gericht herbeiführen um der Vergehen des Volkes willen. Damit blieb Jahwe aber auch Garant für einen Neuanfang, wenn die Schuld abgetragen war.

Innerhalb des Kriteriums selbst läßt sich eine Entwicklung beobachten. Jer 23,22 geht es um die Umkehr des ganzen Volkes, während Jer 23,14; Ez 13,22 nur noch die einzelnen "Bösen" zur Debatte stehen. Die Argumentation wird also den Erfordernissen der Exilszeit angepaßt; das Geschick des Volkes ist entschieden, so wird die Prophetie auf den konkreten einzelnen bezogen. Die Redaktion hat also das Anliegen, die prophetische Botschaft für den einzelnen verständlich und auf seine Situation anwendbar zu machen.

Wenn die nachträgliche Erläuterung erkannt ist, wird der Blick frei für die Argumentation Jeremias. Er wußte um den unabwendbaren Zorn Jahwes (Jer 23,20), und so wurde ihm deutlich, daß die Heilskünder ohne Auftrag waren und selbst erdachte Worte verkündigten (23,21). Diese Botschaft wird gegenüber gegnerischen Einwänden festgehalten:

> Bin ich denn ein Gott aus der Nähe - Spruch Jahwes -
> und nicht ein Gott aus der Ferne? (Jer 23,23).

Da die Begriffe "Nähe" und "Ferne" im Sinne von "Heil" bzw. "Unheil" zu verstehen sein dürften, (1) droht der Prophet auch hier das unbedingte Gericht an.

2. Die Fürbitte

Nur am Rande der Argumentation und durchweg aus dem Rückblick wird den falschen Propheten vorgeworfen, daß sie die Fürbitte unterlassen haben. Für die aktuelle Auseinandersetzung kann diesem Argument kaum Bedeutung zukommen. Sofern der Prophet um das unabwendbar bevorstehende Unheil weiß (Jer 23, 20), ist seine Aufgabe nicht die Fürbitte, sondern der Schuldaufweis (2).

Als eindeutiges Kriterium zur Kennzeichnung des Jahwepropheten ist die Fürbitte im AT nur einmal belegt:

> und wenn sie Propheten wären und das Wort Jahwes
> hätten, so würden sie in Jahwe Zebaoth dringen,
> daß die Geräte, die ... noch übrig sind, nicht
> auch noch nach Babel kommen (Jer 27, 18).

---

1) Diese Deutung wird von Hossfeld/Meyer (S. 79 f) mit Hinweis auf Ps 148, 14; 34, 19; 85, 10 - 10, 1; 22, 12; Jes 46, 12; 55, 6 entfaltet, dann aber abgelehnt, weil sie "weniger zur Argumentation der vorhergehenden Einheit" paßt. Der Anschluß an V. 22 wird damit erkauft, daß V. 24 einem "Glossator" zugeschrieben wird (S. 80). Da sich in der vorliegenden Untersuchung jedoch ergeben hat, daß V. 22 auf einen Überarbeiter zurückgehen dürfte, entsteht von V. 19 an ein geschlossener Zusammenhang, der das bevorstehende Gericht ankündigt. V. 23 stellt entsprechend fest, daß Jahwe - entgegen der Botschaft der Heilspropheten (V. 21) - ein "Gott aus der Ferne" ist, und V. 24 betont abschließend, daß es vor diesem Gott und seinem Gericht kein Entrinnen gibt (vgl. Am 9, 1 ff). So spricht also auch die - zumindest inhaltliche - Geschlossenheit der Verse 19-21. 23-24 für eine nachträgliche Einfügung von V. 22. - Auch Jeremias (EvTh 1971, 320 f) versteht den "Gott aus der Ferne" als "den Richter, dem nichts verborgen bleibt und dem keiner entrinnen kann". - Daß Jahwes Wort von Jeremia als Unheilswort verstanden wird, zeigt auch der Vergleich mit dem "Hammer, der Felsen zerschlägt" (23, 29).

2) Vgl. Jes 6, 9 ff; Jer 1, 14; Hos 1, 6. 9; Am 1, 3 ff; 7, 9; Mi 3, 8; dazu W. H. Schmidt, EvTh 1971, 632 ff.

Der Abschnitt Jer 27, 9-22 ist deutlich als sekundäre Erweiterung zu erkennen (1), die den Zusammenhang im Sinne einer Streitschrift gegen falsche Propheten (2) ausgestaltet hat. Durch die Einfügung wird der Bericht über die symbolische Handlung (3) unterbrochen. Die Verse führen ein neues Thema ein - die Warnung vor den falschen Propheten - , das mit V. 2-8, der Aufforderung, sich dem König von Babel zu unterwerfen, zunächst nichts zu tun hat. V. 9. 14. 16 f bilden Neueinsätze mit der Formulierung "hört nicht auf die Worte eurer Propheten", wobei die Worte sachlich kaum aufeinander bezogen sind. Schließlich setzt V. 16-22 das Kap. 28 schon voraus, ist also eingefügt worden, als die Kap. 27 und 28 schon verbunden waren.

Damit dürfte V. 16-22 als Einfügung erwiesen sein. Die Redaktion hat hier ein Kriterium entwickelt, an dem der wahre Prophet zu erkennen ist: er tritt bei Jahwe für sein Volk - in diesem Fall für die Erhaltung der Tempelgeräte - ein. Hinter diesen Überlegungen steht die Vorstellung, daß ein Prophet durch Fürbitte das drohende Geschick abwenden kann. Diese Auffassung führt aber zu erheblichen Spannungen zwischen V. 18 und 19 ff, auf die P. Volz (4) nachdrücklich aufmerksam macht. Die Propheten sollen für den Erhalt der Tempelgeräte eintreten (V. 18), während Jeremia gleichzeitig verkündet, daß auch die restlichen Geräte nach Babel weggeführt werden (V. 19 ff). Dieser Widerspruch kann damit erklärt werden, daß die Unheilsankündigung nur eine Möglichkeit sei (5), eine Deutung, die dem Wortlaut der Verse widerspricht. Überzeugender ist die Annahme, daß hier die Redaktion aus dem Rückblick spricht; sie weiß, daß die Propheten nicht fürbittend eingetreten und die Geräte weggebracht worden sind.

Während der Exilszeit wurden Überlegungen darüber angestellt, wie die Katastrophe zu verhindern gewesen wäre. Eine - ungenutzte - Möglichkeit sah man im fürbittenden Eintreten der Propheten (6). Der daraus resul-

---

1) Rietzschel, a. a. O., 116; Wanke, a. a. O., 27 f. 34; Thiel, Diss., 457 ff.
2) Rudolph, Jeremia, 172 f; Rietzschel, a. a. O., 97.
3) Jer 27, 1-8; 28, 1 ff.
4) Jeremia 255; V. 19-22 werden als Zusatz angesehen.
5) Rudolph, a. a. O., 175; vgl. Reventlow, a. a. O., 189.
6) Dieser Gedanke erforderte den Hinweis, daß Jeremia die Fürbitte verboten wurde; denn es stellte sich natürlich die Frage, weshalb der große Prophet das Unheil nicht abwenden konnte (vgl. Jer 7, 16; 11, 14; 14, 11; 15, 1 f).

tierende Vorwurf gegenüber den falschen Propheten findet sich auch im Ezechielbuch:

> Ihr seid nicht in die Bresche (1) hinaufgestiegen
> und habt nicht die Mauer gebaut für das Haus Israel,
> damit es standhalte im Kampf am Tag Jahwes (13, 5).

Der Vers blickt zurück auf die Zerstörung Jerusalems (2) und stellt fest, daß die Propheten der Stadt nicht geholfen haben. Aber nicht nur die Propheten, die führenden Stände insgesamt haben in der Stunde der Bedrohung, am "Tag Jahwes", versagt (Ez 22, 30). Der Text bildet eine Vorstufe des Kriteriums von Jer 27, 18; denn der Vorwurf gegenüber den Propheten, den Untergang des Volkes nicht verhindert zu haben, scheint dem Geschehen noch sehr nahe zu stehen (3).

Ergebnis: Hier zeigt sich wiederum, welch große Bedeutung das Jahr 587 für das Nachdenken über die Prophetie gehabt hat. Die Propheten hatten angesichts der drohenden Katastrophe versagt. Sie sind nicht für das Volk eingetreten und haben das Geschick nicht gewendet. Diese Beobachtung führt zur Kritik an den Propheten: Sie haben sich als Pseudopropheten erwiesen, die dem Volk nichts nützen (4). So wird die Fürbitte im Rückblick zu einem Kriterium wahrer Prophetie.

---

1) Vgl. BHS z. St.
2) Zimmerli, Ezechiel, 36.
3) Zimmerli, BK XIII/1, 290.
4) In diesem Sinne wird der Hinweis Jer 23, 32 (red.) zu verstehen sein, daß die Propheten dem Volk nichts nützen.

3. Die "Bundesordnung" (1)

Bisher hat sich gezeigt, daß die inhaltlichen Kriterien nicht von den Propheten stammen, sondern erst nachträglich in ihre Bücher eingetragen worden sind. Es ist nun zu fragen, ob der Prophet evtl. daran zu erkennen ist, daß er dem Gerechten Heil, dem Frevler dagegen Unheil zuspricht, d. h. seine Botschaft an der Bundesordnung ausrichtet. Dieses Kriterium setzt insofern ein ganz bestimmtes Bild vom Propheten voraus, als er kaum mehr Pläne Jahwes kündet, sondern nur noch den Tun-Ergehen-Zusammenhang wahrt, also dem Volk zuspricht, was es ohnehin schon weiß, daß Heil nur dem Gerechten zuteil wird.

Diese allgemeinen Vermutungen werden durch die Textanalyse bestätigt, die zeigt, daß sich das Kriterium "Bundesordnung" nur in Erweiterungen ursprünglicher Prophetenworte findet.

Zu Ez 13,22 wurde schon gezeigt, daß es sich um einen erklärenden Nachtrag handelt (2), zu Jer 23,17 ist ein ähnliches Ergebnis zu vermuten:

> Sie sprechen zu den Verächtern des Wortes Jahwes (3),
> euch wird Heils sein,
> und jedem, der dem Starrsinn seines Herzens folgt,
> sagen sie, nicht wird Böses über euch kommen.

Die Zugehörigkeit des Verses - schon dadurch auffällig, daß er nicht das Schicksal des Volkes, sondern des einzelnen im Auge hat - zur nachträglichen Bearbeitung wird durch den Sprachgebrauch erwiesen (4). V. 17aß steht wörtlich in Jer 4,10, V. 17b leicht modifiziert in Jer 5,12. Ist daran zu erkennen, daß die Wendung mit verschiedenen sekundären Texten des Jeremiabuches zusammenhängt, so spricht für die endgültige Zuweisung zur Redaktion die Formel הלך בשררות, לב, die nur an dtr. oder post-dtr.

1) Gemeint ist die Zuteilung von Heil an die "Gerechten", von Unheil aber an die "Frevler", nach Reventlow (a. a. O., 125) d a s Kriterium echter Prophetie; s. auch Kraus, Krisis, 114. Da sich die Botschaft nach der Moral der Empfänger richtet, wird es auch als sittliches oder moralisches Kriterium bezeichnet; vgl. Rudolph, a. a. O., 151; Hentschke, a. a. O., 163; Osswald, a. a. O., 15 f. - Zum Problem "Bund" vgl. Perlitt, WMANT 36; Kutsch, BZAW 131.
2) Vgl. o. S. 91 f.
3) Vgl. BHK z. St.
4) Thiel, 250 f.

Stellen belegt ist (1). Dieser Vers, der metrisch geformt zu sein scheint, ist charakteristisch für die Arbeitsweise der Redaktion in Jer 23. Oben (2) wurden Jer 23, 14aß. 22bß als nachträgliche Erweiterungen erkannt, die die Polemik Jeremias durch ein inhaltliches Kriterium erläutern. Die falschen Propheten sind demnach am Fehlen des Umkehrrufs, V. 17 an der Verkündigung entgegen der "Bundesordnung" zu erkennen. Das Prophetenwort hatte sich jeweils auf den Hinweis beschränkt: sie verkündigen Gesichte des Herzens (V. 16), sie haben kein Wort von Jahwe (V. 22) und verführen das Volk (V. 14). Die Späteren haben diese Worte erläutert durch Kriterien, die am Inhalt der Botschaft den falschen Propheten erkennen lassen. Dieses konsequente Vorgehen der Redaktion dürfte ein weiteres Indiz dafür sein, ihr V. 14aß. 22bß. 17 zuzurechnen.

Damit sind alle Belege behandelt, die die "Bundesordnung" zum Maßstab erheben (3). Sie gehören der Redaktion an, die sich mit dem Problem der Prophetie befaßt und nach objektiven Kriterien gesucht hat.

4. Die Lüge

a) Im Jeremiabuch

Der Vorwurf, Lüge zu verkündigen, gehört zu den häufigsten Anklagen, die im Jeremiabuch gegenüber den falschen Propheten erhoben werden (4). Als Kriterium zur Beurteilung der Propheten ist der Terminus unbrauchbar, denn es läßt sich in der Konfliktsituation nicht objektiv erweisen, ob eine Botschaft "Lüge" ist. Darüber kann nur nachträglich der Verlauf der Ereignisse Aufschluß geben. Aus dem Rückblick ist das Urteil nachprüfbar, in der tatsächlichen Auseinandersetzung bleibt es eine unbegründbare Behauptung.

M. A. Klopfenstein (5) hat versucht, die einzelnen Texte aus ihrem Kontext zu verstehen. Dabei ergibt sich, daß שקר die "pseudoprophetischen Aussagen" (99 ff) oder das "pseudoprophetische Wirken" (120 ff), an zwei

---

1) Dt 29, 18; Jer 7, 24; 11, 8; 13, 10; Ps 81, 13; vgl. Jer 3, 17; 9, 13; 16, 12; 18, 12.
2) Vgl. S. 89f. 91f.
3) Die Wendung הזקו ידי מרעים (Jer 23, 14) gehört nicht in diesen Zusammenhang, da sie letztlich das erste Gebot zum Kriterium erklärt; vgl. o. S. 36f.
4) Dazu ausführlich Klopfenstein, a. a. O., 95-128; jetzt Weippert, 107 ff.
5) Ebd.

Stellen das "Reden und Wirken" (95 ff) (1) bezeichnen kann. Auf eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Verfassern, die sich durch bestimmte Eigentümlichkeiten der Sprache zu erkennen geben, verzichtet M. A. Klopfenstein. Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, die Verwendung des Begriffs in den redaktionellen Stücken gesondert zu betrachten, um das Anliegen der Bearbeiter zu erkennen. Die mehrfache Verbindung von "Lügenformel" und "Nicht-Sendungsformel", die eine besonders konzentrierte Verurteilung der falschen Propheten zu bilden scheint (2), muß überraschen; denn wenn von einem Propheten gesagt wird, er sei ein Lügenprophet, dann erübrigt sich der Hinweis darauf, daß er "nicht gesandt" ist (3). Ein Blick auf die Belege zeigt, daß die Verbindung der beiden Wendungen durchweg an Stellen begegnet, die als sekundäre Erweiterungen des Jeremiabuches erkannt worden sind (4). Hier läßt sich also wieder das Interesse der Redaktion beobachten, Wendungen der Prophetenpolemik zu sammeln, also die Tradition aufzuarbeiten.

Die als redaktionell erkannten Stellen sind wiederum beträchtlich voneinander unterschieden. So kann gesagt werden, daß die Propheten Lüge verkünden (27,15; 29,9; 14,14; 23,32) oder durch ihre Verkündigung bewirken, daß sich das Volk auf Lüge verläßt (28,15; 29,31). Dieser differenzierte Sprachgebrauch dürfte darauf hinweisen, daß die Redaktion nicht als geschlossene Größe mit einer feststehenden Terminologie zu denken ist. Die jeremianische Tradition ist vielmehr von verschiedenen Händen bearbeitet worden, bevor sie in das heute vorliegende Buch eingegangen ist.

Die uneinheitliche Verwendung zeigt außerdem, daß der Terminus unabhängig von seinem jeweiligen Zusammenhang zu einem Schlagwort der Prophetenpolemik geworden ist, das etwa nachträglich zur Erläuterung der ezechielschen Kritik an den Propheten eingeschoben wurde (5) oder in Jes 9,14 (6) das Bild vom abgehauenen Schwanz durch den "Propheten, der Lüge lehrt" erklärt.

---

1) 1Kö 22,22 f; 2Chr 18,21 f.
2) Klopfenstein, 108.
3) Klopfenstein, 108; 115.
4) 14,14; 23,32; 28,14 f; 29,9.31; (43,2).
5) Ez 13,22; hier wird שֶׁקֶר allgemein als erläuternde Glosse angesehen (Zimmerli, 285; Fohrer, 85; Klopfenstein, a.a.O., 128). Da aber der ganze Vers als Nachtrag anzusehen ist, sind die Gründe für die Streichung des Wortes hinfällig.
6) Der ganze Vers ist Glosse (Wildberger, Jesaja, 205 f. 219; dort weitere Lit.); denn nach V.13 müßte "auch von Leuten niederen Ranges gesprochen werden"; vgl. aber Weippert, 114.

Der Begriff hatte schon bei Jeremia selbst eine erhebliche Bedeutungsbreite (1) und ist von ihm in unterschiedlichen Zusammenhängen gebraucht worden. So konnte die Redaktion an Jeremia, aber auch an frühere Formulierungen (Mi 2, 11) anknüpfen. Für die Unterscheidung zwischen jeremianischen und redaktionellen Stücken bietet der Begriff wegen seiner vielschichtigen Verwendung in beiden Bereichen keine geeigneten Anhaltspunkte (2).

b) Im Buch Ezechiel

Während bei Jeremia שקר zu einem zentralen Terminus der Prophetenpolemik wird, verwendet das Ezechielbuch die Begriffe כזב und שוא um den Propheten vorzuwerfen, daß sie Lüge verkündigen. Ein in der Auseinandersetzung brauchbares Kriterium zur Unterscheidung wird damit nicht entwickelt; denn - erneut gilt ja - erst aus dem Rückblick läßt sich beurteilen, ob ein Wort wirklich Lüge war. Wo die Redaktion einen Beurteilungsmaßstab aufstellt, besteht er folgerichtig im Eintreffen des Wortes (Ez 13, 6).

Der Vorwurf der Lüge wird gegenüber den falschen Propheten in Ez 13 viermal erhoben. Dabei findet sich die für das Ezechielbuch charakteristische Formulierung חזה שוא / קסם כזב in V. 6. 7. 9 (vgl. 21, 34; 22, 28); nur in V. 8 ist die Formulierung דבר שוא / חזה כזב belegt (3). Es ist nicht möglich, diesen Differenzen Indizien zur Unterscheidung zwischen genuin prophetischen und redaktionellen Abschnitten

---

1) Man könnte fragen, ob sich der unterschiedliche Sprachgebrauch (Weippert, 116: "zwei formelhafte Sprachformen") nicht damit erklären läßt, daß die Wendung nachträglich in genuin jeremianische Wendungen eingedrungen ist (vgl. Duhm, 62. 129. 162. etc.).

2) Es wäre immerhin denkbar, daß die unterschiedliche Verwendungsweise durch ein nachträgliches Eindringen des Begriffs in genuin jeremianische Worte zu erklären ist. Da für ein solches Urteil eindeutige Indizien fehlen, würde damit die Grenze zur Spekulation überschritten.

3) Klopfenstein, a. a. O., 239 f.

zu entnehmen. Wie V. 3-5. 9 erkennen lassen, ist der Abschnitt nach dem Fall Jerusalems formuliert (1); die Erfahrungen der Katastrophe dürften sich mit den ursprünglichen Worten des Propheten so eng verbunden haben, daß eine sichere Trennung nicht mehr möglich ist. Völlig sachgerecht stellt darum W. Zimmerli (2) seine Auslegung unter den Vorbehalt: "wenn der ganze Zusammenhang wirklich dem Grundtext angehört".

Auch Ezechiel scheint die Pseudopropheten mit dem Verdikt der Lüge belegt zu haben (3), ein Urteil, das sich in der Exilszeit als richtig erwiesen hatte und darum von weiteren Kreisen aufgenommen worden ist (4). Die Spätzeit kann dann das gesamte Wirken der Propheten als Betrug charakterisieren (Sach 13, 4).

c) Lügen in göttlichem Auftrag

Das Stichwort "Lüge" wurde nicht im Zusammenhang der Ausführungen über die Moral als Kriterium zur Beurteilung der Propheten behandelt, weil es im AT nie darum geht, die Pseudopropheten allgemein als Lügner und damit als moralisch fragwürdige Gestalten zu verurteilen. Immer liegt der Ton auf der Verkündigung, die selbst Lüge ist (Jer 14, 14; 23, 32 etc.) oder das Volk dazu verleitet, sich auf Lügen zu verlassen (Jer 28, 15; 29, 31 etc.) Wie wenig die Lüge als allgemein moralisches Delikt zu verstehen ist, das zeigen einige Stellen, an denen die Lüge von 'wahren' Propheten geübt oder auf Jahwe selbst zurückgeführt wird.

Elisa kann vorsätzlich eine falsche Auskunft geben, ohne daß dadurch sein prophetisches Ansehen beeinträchtigt würde (5). Entscheidend scheint

---

1) Zimmerli, Ezechiel, 36.
2) BK XIII/1, 291.
3) Es liegen keine Gründe vor, V. 6-9 insgesamt als unecht zu erklären.
4) Ez 13, 6. 19; Thr 2, 14; die beiden Ezechiel-Stellen sind evtl. redaktionell (vgl. Fohrer, 126; Zimmerli, 284. 291; Eichrodt, 87; Klopfenstein, a. a. O., 437 Anm. 1116).
5) 2Kö 8, 10; vgl. Labuschagne, ZAW 1965, 327 f; H. Ch. Schmitt, Elisa, 82-85; 177-179.

hier zu sein, daß durch das Auftreten des Propheten Jahwes Plan gefördert wird. Auch 1Kö 13, 18 berichtet, wie ein wahrer Jahweprophet (V. 20) einen anderen belügen und damit ins Verderben stürzen kann. 1Kö 22, 22 f sendet Jahwe schließlich einen Lügengeist zu den falschen Propheten, macht sie zu Werkzeugen seines Handelns in der Geschichte (V. 20). Hier ist die Tragik der Pseudopropheten tief empfunden; sie haben eine Offenbarung und handeln im Auftrag Jahwes - und sind dennoch betörte, betrogene Propheten.

5. Zusammenfassung

Sowohl die Propheten als auch die Redaktion erheben gegenüber der Pseudoprophetie den Vorwurf der Lüge und des Trugs. Ein brauchbares Kriterium zur Unterscheidung liegt damit nicht vor; es muß vielmehr gefragt werden, woran sich die Lüge des Propheten erkennen läßt.

Die Polemik Jeremias beschränkt sich auf die Bestreitung der Offenbarung. Umkehrruf wie Verkündigung entsprechend der "Bundesordnung" sind den prophetischen Texten erst nachträglich als Kriterien angefügt worden, um den Unterschied zwischen den wahren und falschen Propheten zu verdeutlichen. Damit läßt sich ein der klassischen Prophetie unangemessenes Prophetenverständnis konstatieren. Lag für Jeremia alles an der Offenbarung, der Mitteilung eines Jahwewortes, das allein legitimes prophetisches Auftreten ermöglicht, so scheint es Aufgabe des Kultpropheten zu sein, dem Gerechten Heil, dem Frevler aber Unheil anzukündigen. Für diese Tätigkeit sind jedoch prophetische Beauftragung und Offenbarung - sicher auch für den Kultpropheten konstitutuv - nicht ausschlaggebend; denn die prophetische Botschaft wird aus der Situation ableitbar, muß dem religiös-sittlichen Zustand des Angeredeten entsprechen. Daß sich der Umkehrruf nicht nur an das Volk (Jer 23, 22), sondern auch an den einzelnen Frevler richtet (23, 14; Ez 13, 22; vgl. Jer 23, 17), dürfte auf einen weiteren Wandel innerhalb der Prophetie hinweisen, die sich nach dem Untergang des Staates an den einzelnen wendet.

Das Kriterium "Fürbitte" läßt die Entstehung unter dem Eindruck der Katastrophe von 587 deutlich erkennen.

Die Ausführungen zu den inhaltlichen Kriterien befassen sich weithin mit Texten aus Jer 23, ein Kapitel in dem die Echtheitsfragen großen Schwierigkeiten begegnen. Jer 23, 9-40 liegt eine Sammlung von Sprüchen vor, die unter dem Stichwort "Über die Propheten" (V. 9) zusammengestellt worden sind (1). A. Weiser (2) nimmt an, daß die Sammlung auf Jeremia selbst zurückgeht, weil ein späterer Sammler sämtliche einschlägigen Texte, die jetzt über das Jeremiabuch verstreut sind, "unter der Überschrift V. 9 eingereiht hätte". Nach P. Volz (3) und W. Rudolph (4) geht die Zusammenstellung auf einen Redaktor zurück (5). W. Thiel (6) ist der Meinung, der dtr. Redaktor habe die Sammlung vorgefunden und nur sehr wenig bearbeitet, weil er seine eigenen Ausführungen zum Thema "Pseudoprophetie" um Kap. 28 gruppiert hat. Über die Echtheit der fraglichen Verse ist damit nichts gesagt. E. W. Nicholson (7) unterteilt den Abschnitt nach metrischen Gesichtspunkten. Dabei werden die poetischen Texte (V. 9-22) für jeremianisch gehalten, das größtenteils in Prosa gehaltene Stück V. 23-40 aber für unecht angesehen, aber "it embodies snatches of poetry, which indicates that in this instance, the prose traditionists have been working on the basis of older material" (8). Damit ist die Meinung B. Duhms (9) weitergeführt, der in dem Kapitel eine Zusammenstellung von ein paar jeremianischen Gedichten sieht, wobei "aber der größte Teil des Abschnittes ... von den Ergänzern verfaßt" ist.

---

1) So die allgemeine Auffassung; vgl. Weiser, 201; Rudolph, 149; Thiel, Diss., 414.
2) a. a. O., 201.
3) a. a. O., 231.
4) a. a. O., 149.
5) V. 9-12 wird dabei nur bedingt zu der Sammlung gerechnet, weil die Propheten nur nebenbei erwähnt werden.
6) Diss., 414 f.
7) a. a. O., 102 f.
8) Ob das Metrum aber als ausreichender Grund für die Entscheidung der Echtheitsfrage anzusehen ist, bleibt doch fraglich, zumal sich Nicholson dem Material im einzelnen nicht zuwendet.
9) a. a. O., 182.

Die genannten Urteile stimmen darin überein, daß in dem Abschnitt Einzelworte zusammengestellt wurden, die nur durch die gemeinsame Thematik miteinander verbunden sind. Ob der einzelne Spruch tatsächlich auf den Propheten zurückgeht, ist schwer zu entscheiden; denn hier sind nur inhaltliche oder sprachliche Indizien geltend zu machen, die, für sich genommen, kaum Beweiskraft beanspruchen können. Innere Widersprüche oder Sprünge, die bei erzählenden Zusammenhängen die Hand eines Redaktors verraten, lassen sich in den kurzen Sprüchen kaum finden.

Die obigen Untersuchungen sind auf eine Eigenart der Bearbeiter gestoßen, durch die sie eindeutig von Jeremia zu unterscheiden sind: Sie tragen in jeremianische Zusammenhänge Kriterien zur (objektiven) Unterscheidung zwischen wahren und falschen Propheten ein. Neben dem Umkehrruf (V. 14bß. 22bß) und der Verkündigung entsprechend der "Bundesordnung" (V. 17), ist die Ablehnung der Träume (V. 28) und die Sammlung antiprophetischer Termini (V. 32) zu nennen. Wenn auch die einzelnen Entscheidungen nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit getroffen werden konnten, so dürfte dieses konsequente Verfahren der Redaktion doch ein zusätzliches Argument für die Richtigkeit der angestellten Überlegungen sein. Damit ist allerdings nicht gesagt, daß alle verbleibenden Verse "echt" sein müssen.

B. Duhm (1) hat Jer 23, 16-40 für sekundär erklärt, meinte jedoch, der Abschnitt enthalte "mit das Beste, was wir von späterer Hand" im Jeremiabuch "besitzen, und Einzelnes wäre würdig, sogar dem Jer zugeschrieben zu werden". Diese Beurteilung dürfte - durch die kontinuierlichen Ergänzungen bedingt -ein wenig zu kritisch ausgefallen sein, kommt dem wirklichen Sachverhalt jedoch sehr nahe.

---

1) a. a. O., 185.

V. DAS EINTREFFEN DER BOTSCHAFT

1. Im Deuteronomium

Das Eintreffen des Wortes wird in der Exilszeit zu einem Kennzeichen wahrer Prophetie. Der Deuteronomist hat für "den Aufweis des Funktionierens dieses Wortes in der Geschichte ... eine festgeprägte theologische Terminologie zur Hand" (1). Mit Nachdruck wird jeweils auf die Erfüllung hingewiesen (2). Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches führt diesen Gedanken gleichsam systematisch weiter und stellt fest, daß alle Geschichte zuvor den Propheten mitgeteilt wird:

> Denn nicht wirkt der Herr Jahwe irgend etwas,
> ohne daß er seinen Plan seinen Knechten, den
> Propheten, enthüllt (Am 3, 7) (3).

Im Deuteronomium ist diese Überlegung in eine Faustregel zur Unterscheidung der Propheten gefaßt:

> Wenn der Prophet im Namen Jahwes redet, und es
> erfüllt sich nicht und trifft nicht ein, dann
> ist das ein Wort, das Jahwe nicht geredet hat.
> Der Prophet hat es in Vermessenheit geredet;
> fürchte dich nicht vor ihm (18, 22).

Dieser Vers gehört nicht zum Grundbestand des Deuteronomiums (4). Die Vv 20-22, die sich mit der falschen Prophetie befassen, passen nicht zum Vorhergehenden, wo Jahwe einen Propheten wie Mose zu erwecken ver-

---

1) Das Wort "fällt nicht hin" (Jos 21, 45; 23, 14 etc.), "wird aufgerichtet" (1Sa 1, 23; 15, 11. 13) etc. vgl. v. Rad, TheolAT II, 103 Anm. 20.
2) Vgl. 1Kö 13, 25 mit 2Kö 23, 16; weiter 1Kö 22, 38; 2Kö 9, 25; weitere Belege bei v. Rad, Deuteronomiumstudien, 55 ff. Nach Dietrich (Prophetie, 58 ff) gehen die Erfüllungsvermerke auf eine prophetische Redaktion des dtr. Geschichtswerkes zurück.
3) Vgl. W. H. Schmidt, ZAW 1965, 183 ff; Wolff, Amos, 225 f.
4) Nach Merendino (Das deuteronomische Gesetz, 198) stammt der Vers vom deuteronomischen Redaktor; ולא יבוא in V. 22a wird als evtl. deuteronomistischer Zusatz angesehen.

spricht und ihm seine Worte in den Mund legen will (V. 15. 18). Nach G. Seitz (1) handelt es sich um einen Nachtrag aus der Exilszeit; der deuteronomistische Verfasser geht "von den Nöten seiner Zeit aus und versucht das Problem der falschen Prophetie zu bewältigen".

Der Text ist bereits abgerückt von der strengen Betätigung des Grundsatzes, daß sich ein Prophet durch das Eintreffen seiner Botschaft ausweisen muß; denn wohl nur der Unheilsprophet wird diesem Kriterium unterworfen (2). Es ist gegen Propheten gerichtet, vor denen sich das Volk fürchtet, die Unheil androhen. Für diese Propheten wird ein Beurteilungskriterium (3) an die Hand gegeben: nur wenn ihre Botschaft eintrifft, sind sie zu fürchten; andernfalls haben sie in Vermessenheit geredet und sind als falsche Propheten entlarvt. Das Volk wird also angesichts aktueller Unheilsverkündigung beruhigt.

Eine endgültige Grenze findet dieser Maßstab am ersten Gebot. Wenn ein Prophet zum Abfall von Jahwe aufruft, ist er als Pseudoprophet erwiesen. Daran kann auch das Eintreffen der Botschaft nichts ändern (Dt 13, 2b-3a).

Auch diese Verse sind Ergänzungen zum Deuteronomium (4). Dieses lautete ursprünglich: "Wenn ein Prophet oder Träumer aufsteht und spricht: 'Laß uns anderen Göttern folgen', so sollst du nicht gehorchen den Worten

---

1) Deuteronomium, 242; vgl. Osswald, Propheten, 24.
2) Das ist jedenfalls aus dem Nachsatz: "Fürchte dich nicht vor ihm" zu schließen; so v. Rad, ZAW 1933, 112 f. Das Verb bedeutet durchweg "sich fürchten" (HAL 177), nur in Ps 22, 24 dürfte es im Sinne von "Ehrfurcht haben" zu verstehen sein, bedingt durch die parallele Stellung zu ירא (vgl. Wolff, Hosea, 222; Rudolph, Hosea, 195 f; zu Hos 10, 5).
3) Daß die Botschaft der wahren Propheten eintrifft, ist als selbstverständlich vorausgesetzt.
4) Vgl. Seitz, a. a. O., 144-155; so schon Merendino (a. a. O., 62), der V. 2b-3a auf einen "nachdeuteronomischen Interpolator" zurückführt, V. 4b-5 auf den deuteronomistischen Redaktor (64).

eines solchen Propheten oder Träumers ..." V. 2b-3a unterbrechen den Zusammenhang und führen ein neues Thema ein. Der Grundbestand hatte geboten, auf einen Propheten, der zur Abkehr von Jahwe auffordert, nicht zu hören, sondern diesen Propheten zu töten - ebenso wie einen nahen Verwandten (V. 7 ff) oder die Bewohner einer Stadt (V. 13 ff), die gegen das erste Gebot verstoßen. Thema ist also der Abfall von Jahwe als todeswürdiges Verbrechen.

Der vorliegende Bestand von Kap. 13, 1-6 geht zurück auf einen Konflikt zwischen dem ersten Gebot und dem Kriterium des Eintreffens, wobei der Jahweglaube letzterem eine deutliche Grenze zog: selbst derjenige, der sich durch Zeichen und Wunder ausweisen kann, ist ein falscher Prophet, wenn er zum Abfall von Jahwe auffordert. Welch großes Gewicht dem Kriterium des Eintreffens zukam, zeigt die Tatsache, daß das erste Gebot ausdrücklich dagegen abgesichert werden mußte (1).

Der so entstandene Gebotstext bereitet aber wieder Schwierigkeiten. Wenn ein Prophet zum Abfall auffordert und sich durch Zeichen legitimieren kann, scheinen andere Götter ihren Propheten Zeichen zu ermöglichen, also in der Geschichte wirksam zu sein. Diesem Mißverständnis begegnen V. 4b-5 - schon wegen des Ihr-Stils als sekundäre Erweiterung zu erkennen - mit dem Hinweis, daß auch diese Zeichen auf Jahwe zurückzuführen sind, der dadurch das Volk versuchen will. Hier beschäftigt sich eine "nachträgliche theologische Reflexion" mit dem Gedanken, "wie es überhaupt möglich sein kann, daß Propheten zum Abfall auffordern" und sich dabei durch Zeichen legitimieren können (2).

Ergebnis: Wie wenig systematisch das Phänomen Pseudoprophetie behandelt wurde, zeigt ein Vergleich der beiden Stellen (3). Der falsche Prophet ist daran zu erkennen, daß seine Botschaft nicht eintrifft, weil er sie in Vermessenheit, ohne Auftrag Jahwes, verkündet hat (Dt 18, 22). Daneben tritt der Pseudoprophet mit Zeichen und Wundern auf und handelt geradezu im Auftrag Jahwes, der prüfen will, ob ihn das Volk mit ganzem Herzen lieb hat (Dt 13, 2-6).

---

1) Vgl. W. H. Schmidt, Das erste Gebot, 33 f.
2) Seitz, a. a. O., 151.
3) Der Hinweis auf die "anderen Götter" könnte evtl. aus Kap. 13 stammen, denn er paßt in Kap. 18 schlecht, wo das Problem verhandelt wird, daß ein Prophet etwas redet, was Jahwe nicht geboten hat.

Die Katastrophe der Exilierung (1) hat das Nachdenken über die Prophetie dahin geführt, daß man am Eintreffen der Botschaft den wahren Propheten zu erkennen glaubte. Offensichtlich ist man aber nicht dem Irrtum erlegen, einen sicheren Maßstab zur Beurteilung der Geschichte in der Hand zu haben. Israel war sich vielmehr bewußt, daß es kein Kriterium geben darf, das den Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes gefährdet, also dem ersten Gebot widerspricht.

2. In Berichten über Propheten

Das Kriterium zur Unterscheidung der Propheten aus Dt 18,22 begegnet im Jeremiabuch nicht nur modifiziert, sondern eigentlich in sein Gegenteil verkehrt:

> Der Prophet, der von Heil weissagt: am Eintreffen des Prophetenwortes wird man den Propheten erkennen, den Jahwe wirklich gesandt hat (28,9);

denn hier wird es auf die Heilspropheten angewendet. Wie wenig dieses Argument allerdings für die Auseinandersetzung geeignet ist, zeigt schon der Kontext. Ohne sich um das von Jeremia angeführte Argument zu kümmern, nimmt Chananja das Joch vom Nacken Jeremias, zerbricht es und verkündet seine Heilsbotschaft (V. 10 f).

V. 10 f schließen unmittelbar an V. 4 an (2). V. 5-9 sind nur locker mit dem Kontext verknüpft. V. 5 nimmt noch einmal die Schilderung der Situation aus V. 1 auf, wobei nun בבית יהוה an den Schluß zu stehen kommt und auch vom Volk gesagt wird, daß die Begebenheit vor seinen Augen

---

1) Die Bedeutung der Exilierung für die Prophetie zeigt etwa Klgl 4,13; vgl. Janssen, Juda in der Exilszeit, 84 ff; Herrmann, Prophetie und Wirklichkeit, 17 ff; H. Ch. Schmitt, Elisa, 68; Dietrich, a. a. O., 144.

2) Zu den redaktionsgeschichtlichen Fragen vgl. Wanke (a. a. O., 35); danach sind V. 1-9. 15-17 erst nachträglich in den Zusammenhang eingefügt worden; s. jetzt auch Hossfeld/Meyer, 90 ff.

(לעיני) geschah. V. 6 folgt dann die Frage nach dem Eintreffen der Botschaft. Jeremia wünscht, Jahwe möge die Worte Chananjas dadurch bestätigen (קום) (1), daß er sie eintreffen läßt und damit als wahre Prophetenworte ausweist (2). In zwei Gedankengängen wird die Weissagung Chananjas widerlegt. Nach V. 8 sind die früheren Propheten vorwiegend Unheilskünder gewesen (V. 8) (3); eine pauschale Charakterisierung, die mit der dtr. Auffassung zusammenhängen dürfte, nach der Jahwe schon immer seine Knechte die Propheten gesandt hat, um das Volk zu warnen (4). Beweiskraft kommt diesem Argument nicht zu, denn vermutlich waren die Heilsverkünder unter den Propheten in der Überzahl (5).

---

1) Hiph häufig auf das Wort Jahwes bezogen, das durch Erfüllung bestätigt wird. Die Wendung "ist zwar nicht ausschließlich aber doch vorzugsweise deuteronomisch-deuteronomistisch" (Noth, Könige, 276). Schon Osswald (Prophetie, 19) hat die Vermutung geäußert, daß die Überarbeitung V. 5-9 "in deuteronomistische Kreise gehört"; vgl. Koch, Formgeschichte, 234.
2) An diesem Vers hat sich ein Streit der Exegeten entzündet. Wie ist dieser Wunsch Jeremias zu verstehen, der Chananja recht zu geben scheint? Ist er "peinvoller Ausdruck der Tatsache, daß Jeremia in diesem Augenblick nicht weiß, ob er selbst wahrhaftig ein Sprecher Gottes sei"? (Quell, a. a. O., 46), oder spricht Jeremia "nur als Mensch", der aber erfahren hat, "daß er in seinem prophetischen Amt nicht Mensch sein darf"? (Rudolph, 179; ähnlich Volz, 261; Weiser, 246; Bright, Jeremiah, 201), oder ist der Wunsch nur ironisch zu verstehen (H. Schmidt, Die großen Propheten, 332)? Der Streit kann aber nicht auf psychologischem Felde geführt werden, wenn man bedenkt, daß V. 6 auf V. 9 hin konzipiert ist. Die Worte des Propheten muß Jahwe bestätigen, damit man erkennen kann, ob er ihn wirklich gesandt hat. Als man aber das Ergebnis der Geschichte kannte, wußte man, daß das Wort Chananjas nicht bestätigt worden war - er hatte sich als falscher Prophet erwiesen.
3) Wie wenig dieses Argument auf die konkrete Situation hin formuliert ist, sondern allein auf eine Beschreibung der Unheilsbotschaft zielt, zeigt das Argument, daß die prophetischen Vorgänger über "mächtige Reiche und große Länder" Unheil geweissagt haben. Nimmt man diese Aussage wörtlich, dann steht Hananja in dieser Tradition, denn er kündet Babylon Unheil an (V. 2). - Auf die Fragwürdigkeit der Argumentation weist auch Kraus (a. a. O., 95) hin; nach Quell (a. a. aO., 45) und Reventlow (a. a. O., 126) handelt es sich um eine Verlegenheitsauskunft.
4) Vgl. Steck, Geschick, 60 ff; Thiel, Diss., 633.
5) Vgl. etwa 1Kö 22; Jeremias, Kultprophetie, 186 ff; vgl. auch Seebaß, ZAW 1970, 449 ff, und dagegen Dietrich, a. a. O., 205 Anm. 1.

Nachdem Heils- und Unheilspropheten einander gegenübergestellt sind, folgt als zweites Argument das Eintreffen der Botschaft (V. 9). Es kann nur noch auf die Heilspropheten angewandt werden, weil die Richtigkeit der Unheilsprophetie schon vorher festgestellt worden war. Bei den Heilspropheten aber - und hier wird der Gedanke aus V. 6 wieder aufgenommen - muß das Eintreffen des Wortes zeigen, ob Jahwe den Propheten wirklich gesandt hat.

Es wird also ratsam sein, V. 5-9 als Einschub in den jetzigen Zusammenhang zu betrachten, der das Problem der Pseudoprophetie theoretisch erörtert. Dabei stoßen zwei Kriterien - Eintreffen der Botschaft und Unheilsverkündigung - zusammen, die sich gegenseitig begrenzen. Die Kombination führt dazu, das Kriterium des Eintreffens auf die Heilspropheten zu beschränken, weil die Unheilspropheten erfahrungsgemäß recht haben.

Damit ist die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Jer 28, 9 und Dt 18, 21 f neu zu stellen. Die Antworten bewegen sich zwischen den beiden Alternativen: Jer ist von Dt abhängig (1) und spezialisiert das dort genannte Kriterium auf die Heilspropheten; oder Dt 18, 21 f weitet das Kriterium aus Jer 28, 9 aus und verschafft ihm Allgemeingültigkeit (2). G. Wanke (3) hält eine Entscheidung kaum für möglich, nachdem die beiden Texte in der Exilszeit entstanden sind, also auch zeitlich eng zusammengehören.

In beiden Fällen liegt das Kriterium des Eintreffens in eingeschränkter Form vor. Jer 28, 9 ist es wegen des Zusammentreffens mit der Überzeugung von der Richtigkeit der Unheilsprophetie auf die Heilspropheten beschränkt. Dt. 18, 21 f soll es vor Propheten schützen, die das Volk ängstigen, richtet sich also wohl gegen Unheilspropheten. Als gemeinsamer Ursprung wäre ein ungebrochenes Kriterium zu denken, das den wahren Propheten am Eintreffen seiner Botschaft zu erkennen lehrte. Dennoch lassen die beiden Texte eine verschiedene Entstehungszeit vermuten. Jer 28 weist dabei wohl in die frühere Exilszeit, als man die vergangene Geschichte denkend zu bewältigen suchte und die Unheilsprophetie als die

---

1) So etwa Rendtorff, EvTh 1962, 644 Anm. 56; ders., ZThK 1962, 149; Osswald, a. a. O., 19; Rudolph, a. a. O., 180.

2) W. H. Schmidt, ZAW 1965, 188; dort auch der Hinweis, daß die Worte der Propheten "nach dem Kriterium der Erfüllung gesammelt" worden sind.

3) a. a. O., 30.

wahre Prophetie sehen gelernt hatte. Dt 18, 22 scheint dagegen vorauszusetzen, daß man sich in der neuen Lage eingerichtet hatte und die Unheilskünder als störend empfand (1).

Haben die bisherigen Überlegungen gezeigt, daß das Eintreffen der Botschaft wohl erst im Rückblick auf den Untergang des Südreichs zu einem Kriterium wahrer Prophetie wurde, so scheint das Argument auch in den Prophetenerzählungen (1Kö 22; Jer 28) ein Ergebnis des Nachdenkens über die Geschichte der Prophetie zu sein.

Micha ben Jimla erhebt das Eintreffen der Botschaft zum Kriterium seiner eigenen Glaubwürdigkeit:

> Micha sprach: wenn du in Frieden zurückkehrst,
> dann hat Jahwe nicht zu mir geredet (1Kö 22, 28).

Dieser Satz paßt schlecht zu einem Propheten, der Jahwes Pläne kennt, weil er in der himmlischen Ratsversammlung stand (V. 19 ff) und nur das reden will, was Jahwe zu ihm sagt (V. 14) (2). Als Stilmittel in einer Prophetenerzählung, die verdeutlichen will, daß die Auseinandersetzung offen ist, bis schließlich das Eintreffen der Botschaft den wahren Propheten vom falschen scheidet, ist der Vers dagegen sehr wirkungsvoll.

V. 26-28 ist ein Beispiel für die geläufige Vorstellung, daß Propheten wegen ihrer unbequemen Botschaft belangt werden (3). Hier ist dieses Motiv aber

---

1) Zu diesem Ergebnis kommt auch Dietrich (a. a. O., 105 Anm. 2); die Begründung leidet jedoch unter der kaum haltbaren Voraussetzung, das Prophetengesetz Dt 18, 9-22 sei einheitlich und nach Jer 28, 8 f entstanden. Richtig ist jedoch gesehen, daß Jer 28 an einem konkreten Einzelfall orientiert ist, "während der Verfasser von Dt 18, 21 f davon schon zu abstrahieren vermag". Dietrich zeigt, daß die gesetzlichen Formulierungen hier gegenüber dem Prophetenbuch sekundär sind. Der Konfliktfall muß vorliegen, bevor er gesetzlich geregelt werden kann.
2) Auch die Offenbarungsform kommt sonst in 1 Kö 22 nicht vor: Jahwe redet durch (ב) Micha; oder es wird angenommen, daß Micha sagt (דבר), was Jahwe zu ihm (אל) redet (אמר) (V. 14), oder daß der Geist Jahwes mit (את) Micha redet (דבר) (V. 24).
3) Vgl. etwa Jer 20, 2; 26, 20 ff; 29, 26 f; 36, 26; 38, 6. 24; aber auch Am 7, 12. - Würthwein (a. a. O., 151 f) rechnet 1Kö 22, 26-28 zur ältesten Schicht der Prophetenerzählung, hält sie aber "für eine wirklichkeitsfremde Konstruktion", "die von der Befragung, wie sie in alter Zeit beim Heiligen Krieg geübt wurde ..., weit entfernt ist".

nicht sinnvoll ausgestaltet, denn der Prophet soll nur bis zur glücklichen Wiederkehr des Königs eingesperrt bleiben (V. 27), wobei die Strafe in unzureichender Ernährung sowie im Verlust der Freiheit zu liegen scheint. Sinnvoll wäre die Gefangensetzung nur, wenn der Prophet bei der glücklichen Rückkehr des Königs - nun als falscher Prophet erwiesen - bestraft werden sollte. Davon wird aber nicht gesprochen, und so läßt sich leicht erkennen, daß V. 26-28 auf das Kriterium des Eintreffens hin komponiert sind. Vielleicht ist das Motiv der Gefangensetzung sowie der Bestätigung der Botschaft durch die Ereignisse sogar von der jeremianischen Tradition abhängig, wonach das Unheil über König und Volk zur Befreiung und Bestätigung des Propheten führt (1).

Ähnlich dient Jer 28, 15-17 dem Ausweis Jeremias als des wahren Propheten. Der Streit mit Chananja blieb offen, nachdem die Zeichenhandlungen zu keiner eindeutigen Entscheidung geführt hatten. Aber dann kündigt Jeremia - im Einklang mit Dt 13, 6; 18, 20 - Chananja den baldigen Tod an. So wird also durch den Tod Chananjas und - mehr noch - dadurch, daß er von Jeremia angekündigt war, der Streit entschieden.

Gegen die Ursprünglichkeit der V. 15-17 im Kontext sind erhebliche Einwände geltend zu machen. Die Stimmen, die an der Echtheit festhalten wollen, sind vorwiegend daran interessiert, die Möglichkeit einer solchen Zukunftsansage zu verteidigen, wie die Argumentation erkennen läßt: "Ich bekenne mich zu dem Glauben, daß nicht blos der V. 15-17 erzählte Vorfall historisch, sondern daß auch das Eintreffen von Jeremias Weissagung kein Zufall ist ... Es ist lächerlich, die Möglichkeit eines solchen, unzählig oft vorkommenden Vorhersehens ... zu leugnen" (2). Diese Überlegung hat sicherlich ihr Recht in der Auseinandersetzung mit einem vordergründigen Rationalismus. Die hier angestellten literarischen Erwägungen wollen aber nicht bestreiten, daß evtl. eine Tradition vorlag, wonach Jeremia den baldigen Tod Chananjas ankündigte und diese Ankündigung dann auch eintraf.

---

1) Vgl. Kap. 39 und vorige Anm.
2) Duhm, a. a. O., 227. vgl. Cornill, a. a. O., 313. Rudolph, a. a. O., 181. Jenni, die politischen Weissagungen der Propheten, 59.

Literarisch ist der Zusammenhang zwischen der Episode V. 12-14 und V. 15 ff jedoch sehr lose. Nach V. 12 ff erhält Jeremia den Auftrag, zu Chananja zu gehen und ein eisernes Joch anzukündigen, das auf den Nacken der Völker gelegt werden soll. Selbst wenn man annimmt, daß V. 15 ff angefügt sind, "ohne erst zu sagen, daß Jer die Worte V. 13 gesprochen habe" (1), so muß doch der plötzlich sehr karge Erzählstil auffallen. V. 15 setzt jedenfalls eine veränderte Situation voraus; nun stehen sich wieder Jeremia und Chananja gegenüber. Vermutlich sind V. 15 ff am leichtesten als ein Nachtrag zu verstehen, der sich mit dem Wort vom eisernen Joch nicht begnügen wollte, sondern für jeden einsichtig zu machen suchte, wer der wahre Prophet ist (2).

Ergebnis: Die besprochenen Prophetenerzählungen scheinen auf das - in der Exilszeit offenbar besonders aktuelle - Kriterium des Eintreffens hin komponiert zu sein, oder es doch vorauszusetzen, wie es überhaupt Anliegen der Späteren gewesen ist, die Echtheit eines Propheten durch das Eintreffen seiner Botschaft zu erweisen (3).

3. In der Wendung: "Heil - und ist kein Heil"

Die Wendung שלום ואין שלום paßt gut in den Rahmen der Unheilsbotschaft, die die großen Unheilskünder angesichts der drohenden politischen Katastrophe an das Volk zu richten hatten. "Heil", das Schlagwort der Pseudopropheten wird aufgenommen und durch den Hinweis auf die heillose Zukunft bestritten. In diesem Falle liegt also wiederum keine strenge Argumentation, sondern Polemik vor. Die Zeitgenossen eines Jeremia glauben nicht an den bevorstehenden Untergang und so muß ihnen die Ankündigung "es ist kein Heil" als leere Behauptung erscheinen - ebensowenig einsichtig wie ein Kriterium, das im Heilskünder den falschen Propheten sieht.

---

1) Duhm, a. a. O., 227.
2) Daß V. 15-17 erst nachträglich in den Zusammenhang eingefügt worden sind, hat Wanke (a. a. O., 35) gezeigt.
3) Jenni, a. a. O., 61.

Der Sinn der Wendung ist allerdings abhängig von ihrer Datierung. Ein Zusatz zum Buch Ezechiel (1) läßt erkennen, daß sie auch die Erfahrung des Jahres 587 voraussetzen kann:

> (Wo sind nun) die Propheten Israels, die prophezeit haben über Jerusalem und die, welche ihm Gesichte des Heils schauten, wo doch kein Heil ist? (Ez 13,16)

Die Entstehungssituation des Kriteriums nach der politischen Katastrophe zeigt sich deutlich. Durch die Erfahrung des Unheils wird die Heilsverkündigung als falsche Prophetie entlarvt, und am Nicht-Eintreffen der Botschaft die Prophetie gemessen.

Die Wendung "Heil, wo doch kein Heil ist" stammt nun sicher nicht ursprünglich vom Verfasser von V. 16. Sie wird vielmehr aufgenommen aus Ez 13,10:

> Darum, ja darum, weil sie irreführten mein Volk,
> indem sie sagten Heil! aber es ist kein Heil -
> es baut sich eine Wand und sie verstreichen sie
> mit Tünche.

Der Vers eröffnet den Abschnitt V. 10-16, der den Propheten vorwirft, daß sie dem Volk "Tünche gestrichen" und damit die Einsicht in die bedrohliche Situation verhindert haben. Die Wendung "Heil, aber es ist kein Heil" interpretiert das folgende Bild schon im voraus und macht es eigentlich überflüssig.

G. Fohrer (2) hat angenommen, daß die Wendung V. 10a den Ausgangspunkt der Einheit bildet, den Ezechiel durch das Bild vom "Tünchestreichen" erläutert. Nach W. Eichrodts Meinung (3) war eine solche Erläuterung deshalb dringend nötig, weil sich die Heilsverkündigung jener Propheten auf die Botschaft Jesajas berufen konnte und deshalb besonders schwer zu widerlegen war (4). Nun ist kaum anzunehmen, daß die Wendung zu ihrer Zeit

---

1) Zimmerli (BK XIII/1, 295) bezeichnet V. 15 als die Formulierung eines "Zweiten" und V. 16, der "Jerusalem als den Adressaten des Prophetenwortes nennt, mag von ihm oder von der Hand eines noch Jüngeren stammen"; vgl. auch Fohrer, a. a. O., 73.
2) a. a. O., 72.
3) a. a. O., 93.
4) Dabei ist allerdings übersehen, daß die Wendung als solche schon die Botschaft der Heilspropheten widerlegt durch den Hinweis: "aber es ist kein Heil".

nicht verstanden wurde, zumal wenn man sie aus dem Jeremiabuch übernommen denkt. Die Spannung zwischen V. 10a und V. 10b ff erklärt sich am besten so, daß der Versteil nachträglich als Motto der Prophetenpolemik V. 10b ff vorangestellt wurde.

H. Graf Reventlow (1) hat bezweifelt, daß die Wendung tatsächlich im politischen Sinne zu verstehen ist. Sie sollte vielmehr besagen, daß die Empfänger der Botschaft nicht in der שלום -Verfassung sind, die die unabdingbare Voraussetzung aller Heilsverkündigung ist. Der Maßstab der Beurteilung liege also nicht im Eintreffen der Botschaft, sondern in der Bundesordnung. Diese Frage ist erst im Zusammenhang mit Jer 6, 14 sicher zu entscheiden. Es bleibt aber zu bedenken, daß Ez 13, 16 die Wendung eindeutig im politischen Sinn verstanden hat und sie auch in V. 10a in einem Zusammenhang belegt ist, der mit dem Eintreffen der Botschaft argumentiert.

Der Text ist so zu verstehen, wie ihn V. 16 gedeutet hat: als nachträgliche (2) Kritik an den falschen Propheten, die Heil verkündet haben - aber durch die geschichtliche Entwicklung widerlegt worden sind.

Die Späteren knüpfen hier also an die Auseinandersetzungen zwischen den Propheten in der vorexilischen Zeit an, bei denen es im Kern um Heil oder Unheil gegangen sein dürfte. Was aber vor dem Exil Behauptung war, ist jetzt ein nachprüfbares Argument: die Propheten, die Heil verkündet haben, sind die falschen; denn "es ist kein Heil"!

Die Wendung läßt sich also gut als Reflex der Erfahrungen beim Untergang Jerusalems verstehen. Ob sie darüber hinaus einen Anhaltspunkt in der vorexilischen Prophetie hat, muß ein Blick auf Jer 6, 14 = 8, 11 klären.

---

1) a. a. O., 122 f (zu Jer 6, 14); ähnlich auch Herrmann, a. a. O., 226; anders Eisenbeis (Die Wurzel slm, 147): "Die Kultpropheten kündigen in der Tat Israel Heil an, d. h. Wohlbestelltsein, Glück, Frieden, aber trotz aller dieser Voraussagen ist schon jetzt kein wahrhaftiges שלום , d. h. Gottes Heil, mehr in Israel vorhanden". - Deutlicher, im Sinne einer "schwierigen politischen Situation", deutet H. H. Schmid (salôm, 64).

2) Zimmerli (BK XIII/1, 298 f) läßt die Frage offen, ob der Text vor oder nach 587 entstanden ist. Sollte die Annahme richtig sein, daß V. 10a erst nachträglich dem Zusammenhang vorangestellt worden ist, dann wäre dafür an die Zeit nach 587 zu denken.

Den Propheten wird vorgeworfen:

> Den Schaden meines Volkes heilen sie nur leichthin,
> indem sie sagen: Heil, Heil! - aber es ist kein Heil.

Dieser Text kann nicht einfach aus dem Kontext interpretiert werden (1), denn auch hier sind Zweifel an der Echtheit geboten.

Jer 6,13-15 wirkt wie ein Anhängsel zu V. 12, mit dem ein Drohwort durch die Wendung נאם־יהוה seinen Abschluß gefunden hat. Es muß deshalb erstaunen, daß diese Drohung in V. 13-15 eine weitere Begründung erhält, die wiederum durch ein Drohwort (V. 15bß) abgeschlossen ist. Nach W. Rudolph (2) erfolgt die zweite Begründung, "um gleichsam die schwere Drohung noch einmal zu rechtfertigen". Dann bleibt aber doch zu fragen, weshalb diese Begründung hinter das Drohwort gestellt wurde. P. Volz (3) erklärt V. 13-15 als die "zweite Strophe" des Abschnitts, die mit dem Vorhergehenden durch "die materialistische Richtung der führenden Kreise" verbunden ist. B. Duhm (4) versucht die Schwierigkeiten zu beheben, indem er V. 12b streicht und V. 15 zu einer Glosse erklärt.

Die Verse bereiten also in ihrem Kontext Schwierigkeiten und sind in sich nicht ohne Probleme. So ist unklar, von wem in V. 14 die Rede ist. Nach V. 13, der die Schuld des ganzen Volkes - vom Kleinsten bis zum Größten, und gesondert die der Priester und Propheten - aufweist, müßte V. 14 auf das ganze Volk bezogen werden. Der Inhalt, die Kritik an der Heilsverkündigung, läßt aber nur an Propheten (vielleicht noch an Priester?) denken (5). Das in V. 15 angedrohte Unheil soll aber alle treffen, deren Schuld aufgewiesen worden ist (6). V. 14 paßt also nicht in den Zusammenhang, so daß man vermuten könnte, er sei durch einen Späteren hier eingefügt worden, der sich durch die Erwähnung der Propheten zu dieser Bemerkung veranlaßt sah. Schuldaufweis und Bestrafung stünden dann in einem logischen Zusammenhang.

---

1) Wie es Klopfenstein (a. a. O., 127 f) unbefangen tut. Mit einer Einheit V. 9-15 rechnen etwa auch Rudolph (a. a. O., 44 f), Weiser (a. a. O., 54).
2) a. a. O., 45.
3) a. a. O., 77; der Abschnitt bestand danach ursprünglich aus Jer 8, 8 f; 6, 11 f; 6, 13-15 und bildete ein "Gerichtswort über die geistigen Leiter des Volkes" (S. 75); vgl. dazu Rudolph, a. a. O., 45.
4) a. a. O., 69; ihm folgend Cornill, a. a. O., 76.
5) So etwa Giesebrecht, a. a. O., 41; zur Auseinandersetzung um diese Frage vgl. Klopfenstein, a. a. O., 396 Anm. 235.
6) Daß nur Priester und Propheten betroffen sind, ist mit Blick auf V. 13 sehr unwahrscheinlich. - Berridge (Prophet, 34 Anm. 52) meint: "6, 12-15 may be said to fall into two distinct sections", V. 12-13a und 13b-15.

V. 13-15 scheinen also Zuwachs zu V. 9-12 zu sein; sie sind in sich nicht einheitlich und weisen besonders in V. 14 Spuren einer sekundären Erweiterung auf.

Die lose Verankerung im Kontext dürfte ein weiteres Argument dafür sein, daß es sich bei der Wendung "Heil - aber es ist kein Heil" um ein Schlagwort der Exilszeit handelt, das die Botschaft der Heilspropheten zusammenfaßte - und der Wirklichkeit gegenüberstellte.

Wir sehen hier einen Ausschnitt aus dem Prozeß, der zur Verurteilung der vorexilischen Heilskünder führte und gleichzeitig die Kanonisierung der klassischen Propheten, die das Unheil angekündigt hatten, nach sich zog.

Ergebnis: So ist damit zu rechnen, daß auch Jer 6, 14 = 8, 11 in der exilisch-nachexilischen Zeit entstanden ist, als die Frage nach dem wahren Propheten aktuell war und unter dem Eindruck der politischen Erfahrungen das Eintreffen der Botschaft zu einem bzw. dem Kriterium für die Beurteilung der Prophetie erhoben war. Die Wendung שלום ואין שלום - die die Unheilsbotschaft der großen Propheten gleichsam auf eine Formel bringt - stammt demnach wohl weder von Jeremia noch von Ezechiel. Es handelt sich vielmehr um eine geläufige Formulierung (1), in der die Exilszeit die Erfahrungen mit den Heilspropheten zusammenfaßte.

Somit ist es auch unwahrscheinlich, daß die Wendung die Bundesordnung als Kriterium im Blick hat. Wenn die Formel in der exilischen Zeit entstanden ist und im Buch Ezechiel deutlich im zeitlichen Sinne verstanden wird, dann ist auch für die jeremianischen Belege mit diesem Verständnis zu rechnen (2). Für einen Bedeutungswandel fehlt jedenfalls jegliches Indiz.

---

1) Dafür spricht auch der lose Bezug zum jeweiligen Kontext.
2) Dabei ist abgesehen von der Frage, ob nach der Bundesordnung wirklich nur da שלום angekündigt werden darf, wo שלום herrscht. Geht es dort nicht um den צדיק , so daß das Stichwort צדקה zu erwarten wäre? Vgl. H. H. Schmid, a.a.O., 64.

4. Im Jeremiabuch (4,10)

Wie eine Erläuterung zu der Wendung "Heil, aber es ist kein Heil" wirkt die Klage über das Ausbleiben der Heilshoffnungen Jer 4,10:

> Ach Herr Jahwe, wahrlich schwer hast du getäuscht dieses Volk und Jerusalem, da du sprachst: 'Euch wird Heil widerfahren', nun sitzt das Schwert uns am Leben.

Diesen Satz könnte man sich als Klage des Volkes in der Exilszeit denken. Die Heilsbotschaft wird unbefangen auf Jahwe zurückgeführt, während sie sonst den falschen Propheten angelastet wird, die das Volk in die Irre geführt haben.

Die Deutung des Textes ist jedoch wieder stark umstritten; eine Lösung des Problems, die allgemeine Anerkennung finden könnte, zeichnet sich bisher nicht ab. So ist unklar, von wem im Text gesprochen wird. Nach MT antwortet Jeremia damit auf die Unheilsankündigung Jahwes (V. 9) (1). Diese Auffassung hat erhebliche Konsequenzen für das Verständnis des Propheten. Ob man den Text als individuelle Klage Jeremias versteht (2) oder als Klage des Volkes, die von Jeremia stellvertretend gesprochen wird (3), in jedem Falle wird vorausgesetzt, daß sich Jeremia einmal mit den Heilshoffnungen der falschen Propheten identifiziert hat, diese Stelle also ein grundsätzliches Umdenken des Propheten markiert (4).

Weil von solchem Umdenken, das doch für Jeremia von einschneidender Bedeutung gewesen wäre, nur hier "so beiläufig" in einer "Zwischenbe-

---

1) MT wird beibehalten von Wildberger, a.a.O., 79; Quell, a.a.O., 91 ff; Stoebe, WuD 1955, 127 f; Reventlow, a.a.O., 97; Bright, Jeremiah, 32; Berridge, a.a.O., 107 ff; Mauser, a.a.O., 94; Thiel, WMANT, 183 f.
2) Berridge ebd.
3) Reventlow, 128 f.
4) So besonders Quell, 91 ff; der Wandel in der Auffassung Jeremias wird entschärft, wenn der Hinweis auf den Betrug Jahwes zum festen Bestand der Klagefeiern gehört (Reventlow, a.a.O., 127 f), oder Jeremia überhaupt zwischen Heils- und Unheilsverkündigung geschwankt haben sollte (Berridge, a.a.O., 110), jedenfalls zeitweilig Heilshoffnungen hegte. Die von Berridge für diese Auffassung genannten Belege (Jer 14,13; 28,6) haben keine Beweiskraft, da sie vermutlich beide auf die Redaktion zurückgehen (vgl. o. S. 110 f). Ist die Berufung zum Propheten in einer Mehrdeutigkeit denkbar, die Heils- und Unheilsverkündigung nebeneinander möglich macht?

merkung" gesprochen wird (1), lesen verschiedene Autoren (2) mit LXX (Aquila) und versio arabica ואמרו . Die Klage wäre dann von den Heilspropheten gesprochen, die Jahwe beim Eintreffen des Unheils vorwerfen, daß er sie getäuscht habe. Diese Deutung muß jedoch MT ändern (3) und außerdem erklären, warum gerade bei den Propheten eine Äußerung angeführt wird, nachdem in V. 9 noch König, Fürsten, Priester und Propheten gleich behandelt worden waren.

Wie immer die textkritische Frage entschieden wird, V. 10 wirkt unmotiviert, denn er hat für den Zusammenhang keinerlei Bedeutung. Wird der Text als Fürbitte Jeremias verstanden, so fällt auf, daß die Situation der Fürbitte nicht in den Blick kommt, Jahwe nicht darauf reagiert. Jer 14, 13 kann nicht als Beispiel für den Einschub einer prophetischen Fürbitte angeführt werden, denn dort wird das Thema ausdrücklich behandelt (4). Werden dagegen die Propheten als Sprecher angenommen, dann bleibt unverständlich, warum deren Äußerung so ausführlich gewürdigt wird, während V. 9 noch alle führenden Stände gleichmäßig behandelt hat.

"Da 4, 10 im Gesamtzusammenhang nur eine Zwischenbemerkung ist", die zum Verständnis des Abschnitts nichts beiträgt, sondern nur stört, wird man auch hier eine sekundäre Einfügung vermuten können. Wieder fällt auf, daß das Stichwort "Propheten" den Anlaß für die Erweiterung bildet, die ihrerseits aus einer Klage der Exilszeit stammen könnte (5).

Daß die vorliegende Bewertung der Ereignisse in der Exilszeit möglich ist, zeigen die Klagelieder, die die Schuld für den Untergang des Südreiches im Zorn Jahwes suchen können, der das Volk verstoßen hat und den Propheten Gesichte verweigert (2, 9).

Jer 4, 10 wird am besten verständlich als Klage (6) angesichts des Untergangs von Jerusalem und Juda. Da der Vers die Botschaft der Heilspropheten referiert und gleichzeitig auf ihr Ausbleiben hinweist, wurde

---

1) Rudolph, a. a. O., 34 Anm. 1.
2) Giesebrecht, 25; Volz, 52; Rudolph, 30; Weiser, 36; Herrmann, Heilserwartungen, 226.
3) Neben dem genannten ואמרו wäre auch noch "dieses Volk und Jerusalem" zu ändern in לנו ; vgl. BHK z. St.
4) Außerdem dürfte der Text auf die Redaktion zurückgehen.
5) אהה אדני יהוה ist Kennzeichen einer Klage, "Reaktion des Betenden ... aus dem In-Not-Geratensein"; Baumgärtel, Festschr. W. Rudolph, 27 f; vgl. auch Berridge, a. a. O., 108; Reventlow, a. a. O., 127 ff.
6) Daß es sich um keine geschlossene liturgische Form handelt, betont auch Reventlow (a. a. O., 128); er rechnet hier mit einer "Kurzform".

er hier eingefügt, um das Verhalten der Propheten angesichts der hereinbrechenden Katastrophe zu illustrieren (1).

5. Im Buch Ezechiel (13, 6)

Aus der gleichen Zeit stammt eine Erweiterung (2) zum Buche Ezechiel, die die falschen Propheten als "nicht gesandt" definiert, und die Hoffnung auf das Eintreffen ihrer Botschaft für absurd erklärt:

> Sie (die Propheten) schauen (3) Trug und orakeln Lüge indem sie sagen: Ausspruch Jahwes, aber Jahwe hat sie nicht gesandt - und dann erwarten sie, daß er das Wort eintreffen lasse (Ez 13, 6).

Wegen der Aneinanderreihung geprägter Formulierungen sowie der Verwandtschaft mit Jer 14, 14 f dürfte der Text in den Bereich deuteronomistischer Tradition gehören (4).

Wie in Jer 28, 9 ist das Eintreffen der Botschaft objektiv nachprüfbares Kriterium, das letztlich darüber Auskunft gibt, ob ein Prophet wirklich gesandt ist. Ein Pseudoprophet wartet vergeblich auf die Bestätigung seiner Botschaft durch den Gang der Ereignisse.

---

1) Die Einfügung läßt sich noch leichter verstehen, wenn die Klage wirklich ursprünglich von einem Propheten im Verlaufe einer Klagefeier gesprochen wurde (Reventlow ebd.).

2) V. 6 wird allgemein als späterer Nachtrag angesehen; etwa Zimmerli, a. a. O., 291; Eichrodt, a. a. O., 91; "Mit Recht hat darum der nachdenkliche Leser unseres Abschnitts in V. 6 auf die Torheit hingewiesen, die auf die Erfüllung einer von aller göttlichen Autorität verlassenen Heilsweissagung warten kann".
Selbst wo V. 6 auf Ezechiel zurückgeführt und in den Zusammenhang 13, 4. 6. 9 eingegliedert wird, rechnet man mit einer Entstehung nach 587 (Fohrer, a. a. O., 71).

3) BHS z. St.

4) So erklärt sich auch die Aneinanderreihung geprägter Vorwürfe gegen die Propheten: "Lüge; Trug; nicht gesandt"; es fällt auf, daß die ohne Legitimation gebrauchte Formel "Spruch Jahwes" nicht durch "Jahwe hat nicht geredet" (V. 7; 22, 28), sondern durch das geläufigere "nicht gesandt" widerlegt wird.

6. Zusammenfassung

Die Analysen haben gezeigt, daß sämtliche Texte, die die Propheten an der Erfüllung ihrer Verkündigung messen, mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit exilisch oder nachexilisch sind. Diese Beobachtung läßt den Schluß zu, daß dieses Kriterium erst im Exil entstanden (1) oder doch zu größerer Bedeutung gelangt ist (2).

Die Funktion des Kriteriums verdeutlicht eine ironische Frage im Jeremiabuch:

> Wo (3) sind nun eure Propheten, die euch weissagten: "Der König von Babel wird nicht über euch und dieses Land kommen"? (Jer 37, 19) (4).

Die Propheten sind durch den Gang der Ereignisse widerlegt; sie haben sich als falsche Propheten erwiesen.

Wie bedrängend diese Erkenntnis gewirkt hat, zeigt die Wendung "Heil - aber es ist kein Heil" (Jer 6, 14; 8, 11; Ez 13, 10. 16), die die Botschaft

---

1) So H. Ch. Schmitt, Elisa, 68.
2) Vgl. die "Erfüllungsvermerke" im dtr. Geschichtswerk; s. o. S. 107 Anm. 2. - Nach Jenni (Die politischen Voraussagen, 61) ist "die Echtheit einer Prophetie von ihrem Erfolg her zu erweisen ... nicht Aufgabe des in Vollmacht auftretenden Propheten selber, sondern das Anliegen seiner Schüler und Gläubigen".
3) BHK z. St.
4) Dieser Satz, der den Untergang des Südreiches voraussetzt, wird von Kremers (EvTh 1953, 124) für unecht erklärt. Obwohl Echtheitsfragen in einem Bericht über den Propheten zwangsläufig anfechtbar sind, ist diesem Urteil zuzustimmen. Der Vers ist in keiner Weise auf die Situation bezogen. Jeremia klagt dem König, daß er unschuldig ins Gefängnis gekommen ist (V. 18) und bittet um Befreiung (V. 20). Der ironische Hinweis auf "eure" Propheten läßt sich in diesem Zusammenhang schwer verstehen. Er wird aber verständlich als Zusatz eines Späteren, der betonen wollte, daß der kläglich flehende Jeremia der wahre Prophet ist.
Die rhetorische Frage nach den Heilspropheten paßt gut in die frühe Exilszeit, als diese Propheten offensichtlich verstummt sind (Thr 2, 9).

der vorexilischen sog. Heilspropheten in einem Wort zusammenfaßt und gleichzeitig auf das Ausbleiben dieser Ankündigung hinweist. Darf man systematisieren, so wird man folgende "Entwicklung" vermuten können: Aus der Erfahrung des Nicht-Eintreffens der H e i l s botschaft wird das Kriterium des Eintreffens als allgemeiner Grundsatz entwickelt. Auf diesen Ursprung weist noch Jer 28, 9 hin, wo es ebenfalls nur auf die Heilspropheten angewendet wird (1). Im weiteren Verlauf der Überlegungen hat sich das Kriterium dann so weit verselbständigt, daß es auch auf konkrete Prophetenpersönlichkeiten angewendet werden und Unheilspropheten legitimieren konnte (1Kö 22, 28; Jer 28, 15-17). Die praktische Bedeutung des Kriteriums ist daran ersichtlich, daß das erste Gebot dagegen abgesichert werden mußte (Dt 13, 2-4).

Das Kriterium des Eintreffens ist zur Unterscheidung der Propheten besonders gut geeignet, denn "die Feststellung des geschichtlichen Rechts oder Irrtums eines Prophetenwortes ist der psychologisch einfachste, neutralste Weg bis auf den heutigen Tag, wenn auch unser lückenhaftes geschichtliches Wissen eine große Schranke darstellt (2). Dennoch sind eine Reihe von Einwänden erhoben worden, die die Brauchbarkeit des Arguments in Frage stellen:

1) Prophetenworte können damit nur beurteilt werden, nachdem sie eingetroffen sind, also aus dem Rückblick; für ein aktuell ergehendes Wort versagt der Maßstab. "Sein Feld ist die Vergangenheit und die Ferne, selten die Gegenwart", er hat es schwer, "im wirkenden Leben ... populär oder praktisch brauchbar zu sein" (3). Diesen Mangel hat wohl auch schon das AT empfunden, denn es kennt nicht nur die Frage nach dem Eintreffen der Botschaft, sondern auch nach Zeichen und Wundern, durch die sich der Prophet als der ausweisen kann, dessen Wort eintrifft und der damit Glaubwürdigkeit beanspruchen kann (Dt 13, 2-4, 1Kö 12, 3) (4).

---

1) Jer 28, 9 ist also sachlich älter als Dt 18, 21 f.
2) Osswald, a. a. O., 23 f.
3) Quell, a. a. O., 13.
4) Vgl. auch Ex 7-12; Jes 7.

2) Die prophetischen Ankündigungen sind oft zu allgemein gehalten, um nachprüfbar zu sein. Der Ausgang der Geschichte läßt nicht sicher erkennen, ob die Ankündigung ursprünglich so gemeint war, wie sie dann eingetroffen ist (1).

3) Bei den Ankündigungen ist oft nichts über den genauen Zeitpunkt des Eintreffens gesagt. Jes 30, 8 wird sogar damit gerechnet, daß eine Weissagung erst nach Generationen eintrifft (2). Wann soll dann festgestellt werden, ob der Prophet ein wahrer Prophet ist?

4) "The conditional aspect of prophecy" (3); die Prophezeihung kann Umkehr wirken und trifft dann natürlich nicht mehr ein. Das Argument kann also für alle "bedingten Heils- oder Unheilsweissagungen nicht volle Gültigkeit haben" (4).

5) Eine Reihe von Ankündigungen der Schriftpropheten ist nicht eingetroffen. Kann man sie darum als falsche Propheten bezeichnen? (5)

Alle diese Anfragen bilden gewichtige Einwände gegen den Sinn des Kriteriums. Es stellt sich nun allerdings die Frage, wie das AT diese Einwände so gänzlich übersehen konnte, wie es bei der Anwendung des Maßstabes nicht auf jene Probleme gestoßen ist, zumal es ihm nicht unkritisch gegenüberstand, wie seine Eingrenzung durch das erste Gebot zeigt.

Das AT mußte auch wissen, daß das Kriterium für bedingte Weissagungen unbrauchbar ist. Das Kriterium konnte also nur zu einer Zeit entfaltet werden, als ausschließlich mit einer unbedingten prophetischen Botschaft gerechnet wurde und Israel auf eine unbedingte Unheilsprophetie zurückblickte, deren Botschaft eingetroffen war (zu 4). Dann ist aber auch das Argument hinfällig, daß die Weissagungen wegen ihrer Allgemeinheit kritischer Nachprüfung nicht zugänglich sind. Die prophetischen Weissagungen waren für ihre Empfänger wohl sehr konkret - wie eben Heil und Unheil konkret sind (zu 2). Zudem hat für damaliges Verständnis eine Weissagung

---

1) Dieses und die folgenden Argumente bei Jacob, ThZ 1957, 180 ff; im Anschluß daran Crenshaw, a. a. O., 50; auch Osswald, a. a. O., 23-26.
2) So Gunneweg, Prophetenbücher, 34; dagegen Fohrer, EinlAT, 393.
3) Crenshaw, a. a. O., 50.
4) Osswald, a. a. O., 25; WZ Jena 1963, 69.
5) Nach Jenni (Die politischen Voraussagen der Propheten, 112) halten sich die eingetroffenen und die nicht eingetroffenen Weissagungen etwa die Waage; vgl. auch v. Rad, TheolAT II, 311 f; Osswald, Propheten, 25 f.

nicht für eine ferne Zukunft gegolten. Heil oder Unheil wurden vielmehr als unmittelbar bevorstehend gedacht. "Prophetie zeichnet sich .... durch die Ankündigung der Zukunft aus, die die gegenwärtige Situation bestimmt" (1) (zu 3). Schließlich ist es schwierig, nachträglich die Frage zu klären, wieviele Weissagungen der Propheten eingetroffen sind, denn die Perspektive des Historikers ist notgedrungen von derjenigen der ursprünglich Angeredeten sehr verschieden (2) (zu 5).

So kann der Maßstab der alttestamentlichen Prophetenbeurteilung durch systematische Erwägungen in Frage gestellt werden. Er kritisiert aber auch seinerseits das Prophetenbild, das hinter solchen Erwägungen steht. Konkreter gesagt: Das Kriterium des Eintreffens entstand in der Auseinandersetzung mit Propheten, die für eine unmittelbare bevorstehende Zukunft Heil bzw. Unheil angekündigt haben. Nachdem das Unheil eingetroffen war, galten die Unheilskünder als wahre Propheten. Kennen sie aber "die Zukunft und verkündigen zuvor, was Gott demnächst geschehen läßt, dann haben sie das Amt des Warners inne, der das Gerichtsereignis voraussagt, um noch eine Umkehr möglich zu machen" (3). So wurde die Unheilsankündigung nachträglich als Ruf zur Umkehr gedeutet, so daß die deuteronomistische Prophetenaussage entstand, von Jahwes Knechten, die das Volk immer wieder zur Umkehr riefen, auf die es aber nicht gehört hat.

Gegen das Kriterium bleibt somit der Einwand bestehen, daß es die Prophetie nur aus der Rückschau beurteilen kann und folglich für die konkrete Auseinandersetzung unbrauchbar ist (4). Das verwundert insofern nicht, als die Erfahrungen von 587 eben aus der Rückschau zur Entfaltung des Kriteriums geführt haben. Wie diese systematisierte Erfahrung ihrerseits die weitere Geschichte der Prophetie beeinflußt hat, zeigt vielleicht das Geschick Deuterojesajas, der mit seiner Heilsbotschaft anscheinend auch erst dann Anerkennung fand, als sich seine Verkündigung mit der Befreiung aus Babylon wenigstens teilweise erfüllte.

---

1) W. H. Schmidt, EvTh 1971, 632.
2) Vgl. Osswald, WZ Jena 1963, 65 ff.
3) W. H. Schmidt, ZAW 1965, 187.
4) Das weiß auch das AT; wo es darum das Kriterium praktisch anwenden will, ersetzt es das Eintreffen der Botschaft durch den Ausweis mit Wundern und Zeichen (Dt 13, 2-4; 1Kö 13, 1). - Auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen diesem und allen sonst belegten Kriterien macht schon Staerk (ZSTh 1928, 91 f) aufmerksam.

VI. ZUR GESCHICHTE DER KRITERIEN

1. Jeremia

Nachdem zwischen genuin prophetischen und redaktionellen Stücken unterschieden ist, ergibt sich ein klares und eindeutiges Bild von der Auseinandersetzung des Propheten mit seinen Gegnern. In der Sicht Jeremias fehlt den falschen Propheten jede Offenbarung von Jahwe. Sie sind weder gesandt (1) noch ist ihnen ein Jahwe-Wort anvertraut (Jer 23, 11). Wenn sie in Jahwes Namen auftreten, verkünden sie Lüge (V. 25); haben sie Gesichte, so sind sie selbst erdacht (V. 16); erzählen sie Träume, dann ist das Trug aus ihrem Herzen (V. 26); verfügen sie schließlich über Worte, so haben sie ihre Genossen bestohlen (V. 30) oder sprechen sie "mit eigener Zunge", haben sie also selbst erfunden (V. 31).

Da diese Propheten in Jahwes Namen auftreten (V. 25) und vorgeben, seine Worte zu verkündigen (V. 22), ohne von ihm beauftragt zu sein, muß Jeremia ihr ganzes Treiben für einen Verstoß gegen das erste Gebot halten (2). Sie sind bei ihrer Tätigkeit den Baalspropheten Samarias vergleichbar, aber die Wirkung, die sie erzielen - der Abfall von Jahwe - ist noch verheerender (V. 13-15). Ihr gesamtes Auftreten dient nur dem einen Ziel, Jahwes Namen beim Volk in Vergessenheit zu bringen, wie ihn die Väter einst über dem Baal vergaßen (V. 27).

Es bleibt zu fragen, wie Jeremia zu diesem Urteil kommt. Da er seinen Gegnern konsequent Offenbarungen abspricht, ist anzunehmen, daß er sein Wissen von einer Jahwe-Offenbarung herleitet und sein Wort letztlich von

1) Nach Quell (a. a. O., 191) die "einzige in Vollmacht ergehende, unwiderlegliche Kennzeichnung der Pseudopropheten".
2) "Weissagung ohne göttliche ... Beauftragung ist ... todeswürdiger Aufruhr" (Seierstad, Offenbarungserlebnisse, 230).

Jahwe legitimiert weiß (23,21 f). Worin besteht aber sein prophetisches Wissen, das ihm ermöglicht, seine Gegner mit solcher Entschiedenheit als Pseudopropheten zu entlarven? Diese Frage ist schwer zu beantworten, weil die antiprophetischen Worte Jeremias selten in ihrem ursprünglichen Kontext überliefert sind. Wo jedoch ein solcher Zusammenhang besteht, setzt die Kritik bei der Heilsbotschaft (1) der Gegner ein (Jer 23,20. 23). Auch in späterer Zeit ist die Auseinandersetzung zwischen Jeremia und seinen Gegnern weithin als Auseinandersetzung um Heil oder Unheil verstanden worden (2), und darin dürfte eine Erinnerung an die tatsächlichen Verhältnisse vorliegen.

Bedenkt man die Situation der prophetischen Auseinandersetzung, dann ist es nicht verwunderlich, daß dieser einzige für Jeremia bedeutende Maßstab im Rahmen seiner Prophetenpolemik nirgends belegt ist. Wenn Heils- und Unheilsverkündigung einander gegenüberstehen, kommt dem Argument, der Unheilsprophet sei immer der wahre Prophet, kein Gewicht zu (3). Es muß vielmehr nach Gründen gesucht werden, die die Richtigkeit der Unheilsverkündigung belegen können, und diese findet Jeremia - wie Micha ben Jimla - nicht in einem allgemein zugänglichen Kriterium, sondern in der Offenbarung von Jahwe. Wenn der Prophet die Legitimation seiner Kontrahenten bestreitet, dann bekämpft er immer den Inhalt ihrer Verkündigung, den er für "selbst erdacht" (23,16) und "Trug des Herzens" (26) erklärt, so daß

---

1) Vgl. etwa Wildberger, Jahwewort, 93; Hentschke, Schriftpropheten, 167.
2) Vgl. Jer 27 f, wobei die Episode um das Jochtragen wohl historisch ist.
3) Diese Überlegung konnte sich erst die Redaktion erlauben, für die längst feststand, daß Jeremia der wahre Prophet ist. Dem Argument, die Propheten vor Jeremia und Chananja seien Unheilskünder gewesen, hätten Chananja und das Volk kaum zugestimmt (Jer 28,8 f).

der Streit im Grunde um Heil oder Unheil zu gehen scheint (1). Weil die falschen Propheten aber ihre Heilsbotschaft im Namen Jahwes verkünden, ohne von ihm dazu beauftragt zu sein, sieht der Prophet letztlich den Jahweglauben selbst bedroht. Die falschen Propheten sind nicht nur wegen ihrer konkreten Verkündigung gefährlich (Mi 3, 5), mit der sie das Volk verwirren. Sie sind grundsätzlich verwerflich, weil sie das Volk von Jahwe abbringen und im Grunde keine Jahwepropheten sind.

Jeremia kennt also ein Kriterium zur Beurteilung der Propheten: das erste Gebot. Er wendet es jedoch auf den innerjahwistischen Bereich an und faßt es damit so weit, daß es nicht mehr objektiv nachprüfbar ist. Die Propheten treten nicht in Baals, sondern in Jahwes Namen auf und propagieren in Wirklichkeit den Abfall von Jahwe (Jer 23, 14. 17) (2).

---

1) Reventlow (a. a. O., 124) betont, das Vergehen der Propheten liege darin, "in Jahwes Namen prophezeit" zu haben, "obwohl er sie nicht gesandt hat. Es fehlte ihnen die Legitimation, der Auftrag. Dies, und nicht der Inhalt ihrer Botschaft (ob diese nun Heil oder Unheil brachte), ist der entscheidende Punkt". Wenn Jeremia aber die Legitimation der Pseudopropheten bekämpft, dann ist das kein Selbstzweck, sondern zielt darauf, die (Heils-)Botschaft jener Propheten als Lüge und Trug zu charakterisieren (23, 25 f).

2) Diesem Ergebnis kommen jetzt Hossfeld/Meyer (112) nahe, wenn sie betonen, daß "eine solche Kampfsituation", in der sich Jeremia befindet, "natürlich nicht dazu angetan (ist), ein theologisches System von Kriterien für prophetische Echtheit zu entwerfen". Ist diesem Satz zuzustimmen, so muß es überraschen, daß im unmittelbaren Anschluß daran doch zwei jeremianische Kriterien genannt werden: der falsche Prophet ist daran zu erkennen, daß er a) "die Umkehrpredigt vernachlässigt" und b) "nur den nahen (wir würden sagen: den lieben) Gott kennt". Ganz abgesehen von der Frage, ob Jer 23, 22 f dabei richtig interpretiert ist, erheben sich doch Bedenken:
a) Die genannten Kriterien spielen in der jeremianischen Argumentation sonst keine Rolle; b) Jeremia wirft seinen Gegnern nicht vor, daß sie nur, sondern daß sie überhaupt Heil verkündigen.
c) Wird schließlich der Hinweis auf die Kampfsituation, die die Entfaltung von Kriterien behindert, nicht überflüssig, wenn der Prophet tatsächlich praktikable Kriterien zur Hand hat?

Damit dürfte das radikalste Urteil gegenüber den falschen Propheten vorliegen, das das AT kennt und das in seinem Rahmen überhaupt möglich ist. Schon die Redaktion hat es erheblich abgeschwächt. Erst in Sach 13, 1-6 wird die Schärfe Jeremias wieder erreicht, wenn gesagt wird, daß Prophetie und Götzendienst sowie aller Geist der Unreinheit aus dem Lande entfernt werden sollen.

Das hier entworfene Bild gilt nur für Jeremia, sofern er sich mit falschen Propheten auseinandersetzt. Er ist dabei also keineswegs "auf der Suche nach praktischen Kriterien, an denen der falsche Prophet zu erkennen sei" (1). Er weiß sich vielmehr von Jahwe berufen und entlarvt das Treiben seiner Gegner als Verstoß gegen das erste Gebot (2).

---

1) v. Rad, TheolAT II, 217.
2) Kürzlich hat Stolz (WuD 1973, 30) zusammenfassend formuliert: "Wahre Prophetie (nach dem Urteil des Kanons), rechte Auslegung, steht und fällt - schon damals - mit dem sittlichen Ernst des Auslegers; dazu gehört einerseits Schärfe des Denkens, das der Welt in ihrer Differenziertheit nachgeht, auf Pauschalierung verzichtet, auf Konkretion aus ist". Nach diesem Maßstab wäre Jeremia - wie er oben dargestellt wurde - ein falscher Prophet; denn Jeremia urteilt pauschal über seine Gegner "die" Propheten, und seine Argumentation ist eher durch polemische Schärfe als durch Sachlichkeit geprägt. Konkret ist dagegen seine Ankündigung des bevorstehenden Gerichts, eine Erkenntnis, die ihm den Sinn geschärft haben dürfte für die Mißstände seiner Zeit. Es bleibt aber zu fragen, ob er die Unheilsbotschaft wirklich durch die "Schärfe des Denkens" gewonnen hat. Seine Argumentation läßt davon jedenfalls wenig erkennen.

2. Jesaja, Micha

Bei Jesaja und Micha ist ein Streit mit prophetischen Gegnern nicht explizit belegt. Beide decken die Schuld der Prophetie auf und kündigen ihr Ende an. Sie scheinen vorauszusetzen, daß die Prophetie eine Möglichkeit gewesen wäre, den Willen Gottes zu vermitteln, aber diese Möglichkeit wurde endgültig vertan; denn die Propheten sind betrunken (Jes 28, 7) oder jagen dem Gewinn nach (Mi 3, 5), sind also für jede prophetische Tätigkeit unbrauchbar.

Anders als bei Jeremia kommt es zwischen den Propheten und Jesaja bzw. Micha zu keiner Auseinandersetzung um den Inhalt der Botschaft; die Kritik beschränkt sich auf den Schuldaufweis. Erst bei Jeremia steht Wort gegen Wort und damit Prophet gegen Prophet. In dieser Situation gilt es zu zeigen, daß die Botschaft des Gegners keine Autorität beanspruchen kann, weil sie - so die Argumentation Jeremias - auf keine Jahweoffenbarung zurückgeht.

Eine Auseinandersetzung um wahre und falsche Prophetie kann nur entstehen, wenn beide das gleiche Thema haben. Zur Zeit Michas war das nicht der Fall. Die Propheten haben einzelnen Gottessprüche erteilt (Mi 3, 5), während sich Micha berufen wußte, die Schuld des ganzen Volkes aufzudecken (V. 8) (1). Während des jeremianischen Auftretens nimmt - wohl angesichts drohender Gefahr - die gesamte Prophetie auch zu den "Schicksalsfragen der Nation" Stellung. Dadurch kommt es dann zum Konflikt zwischen Jeremia und den Propheten.

---

1) Die radikalen Unheilskünder wie Amos sind zu ihrer Zeit wohl auf totales Unverständnis gestoßen. Die Ankündigung des Untergangs für das gesamte Volk war für die Zeitgenossen wohl so absurd, daß nicht argumentiert, sondern ausgewiesen wurde (Am 7, 10 ff). Als sich die Geschichte Isreals aber zur Katastrophe hin neigte, war wohl auch die (institutionelle?) Prophetie genötigt, sich mit den Unheilskündern auseinanderzusetzen.

Jeremia steht also durchaus in einer Reihe mit Jesaja und Micha. Wenn die Auseinandersetzung mit der Prophetie einen soviel breiteren Raum einnimmt, so liegt das an der Veränderung eben dieser Prophetie. Nun genügt es nicht mehr, ihre Schuld aufzudecken und den Untergang anzukündigen. Jetzt muß die Illegitimität ihrer Botschaft begründet werden.

3. Ezechiel

Für Ezechiel ist kein klares Bild zu gewinnen, denn zwischen Sprüchen vor und nach dem Untergang Jerusalems ist - im Hinblick auf das Thema dieser Arbeit - nicht mehr deutlich zu unterscheiden. Er kann - wie Jesaja und Micha - die Schuld von Prophetinnen aufzeigen und deren baldiges Ende ankündigen (Ez 13, 17 ff); daneben werden wie bei Jeremia Offenbarungen der Propheten bestritten (V. 3). Vielleicht hängt dieser Wandel damit zusammen, daß sich die Prophetie nach dem Untergang des Reiches von den Schicksalsfragen des Volkes, die nun entschieden waren, wieder dem einzelnen zugewandt hat.

4. Entstehung der Kriterien

Die Auseinandersetzung Jeremias mit seinen Gegnern beschränkt sich im wesentlichen auf den Vorwurf, von Jahwe nicht beauftragt zu sein und gegen das erste Gebot zu verstoßen. Nachdem Jeremia durch den Untergang des Südreiches als wahrer Prophet erwiesen ist, sucht man nach Kriterien, die eine deutliche Unterscheidung zwischen ihm und seinen Gegnern ermöglichen.

a) Jeremia bestreitet die Traumoffenbarungen seiner Gegner (23, 25-27); daraus wird nun gefolgert, daß Träume grundsätzlich wertlos sind (Jer 23, 28; vgl. Nu 12, 6-8). Ezechiel wirft seinen Gegnern vor, hinter ihrem eigenen Geist herzulaufen (13, 3); daran knüpft die Redaktion an und zieht den Schluß, die Berufung auf den Geist sei ein Zeichen falscher Prophetie, dem Wortbesitz grundsätzlich unterlegen (Jer 5, 13). Die so entstandenen

Kriterien entstammen dem Interesse, den Unterschied zwischen wahren und falschen Propheten dem Nachdenken zugänglich zu machen. In der konkreten Auseinandersetzung sind sie unbrauchbar, denn die Pseudopropheten dürften sich ebenfalls auf Offenbarungsformen berufen haben, die zu ihrer Zeit allgemein anerkannt waren. Erst aus dem Rückblick, als Jeremia längst zum wahren Propheten geworden war, konnte der Unterschied zu seinen Kontrahenten in der Form der Offenbarung gesucht werden. Damit ist die Argumentation Jeremias weitergeführt, der den Propheten Offenbarungen abspricht. Jetzt ist das Urteil aber begründet: die Propheten verkündigen Träume und Gesichte, aber nicht das Wort (Jer 5,13; 23,28).

Wir stehen hier vor frühen Beispielen der Interpretation prophetischer Texte. Zu ihnen gehört auch Jer 29,23, wo der Ehebruch zu einem Merkmal der Pseudopropheten wird, während Jeremia ihre "Hurerei", ihren Abfall von Jahwe, kritisiert (23,14). Eine ähnliche Erscheinung begegnet in Jer 23,18: Jeremia hatte seinen Gegnern vorgeworfen, zu reden, ohne in Jahwes Rat gestanden zu haben (23,22). Ein Späterer zieht daraus den Schluß, daß kein Mensch an der himmlischen Ratsversammlung teilgenommen hat und Jahwes Pläne kennt (V. 18). Ebenso knüpft der schriftgelehrte Ausleger (1) von Jer 23,34 ff an ein Jeremiawort an. Der Prophet antwortet auf die Frage: "Was ist der Ausspruch (2) Jahwes?" mit dem Satz "Ihr seid die Last, ich will euch abwerfen" (V. 33). Daraus folgert der Ausleger, daß es untersagt sei, "Ausspruch Jahwes" zu sagen (3).

Ein weiteres Verfahren der Redaktion, den Unterschied zwischen den Propheten zu verdeutlichen, besteht in der Sammlung antiprophetischer Termini (4). An diesem Vorgehen ist bereits ersichtlich, daß die Texte nicht

1) Weiser, Jeremia, 212.
2) Der Spruch spielt mit der Doppeldeutigkeit von מַשָּׂא .
3) Vgl. Rudolph, Jeremia, 155 ff.
4) Vgl. Jer 14,14; 23,32; 29,8 f. 23; Ez 22,28.

auf eine konkrete Auseinandersetzung hin angelegt sind, denn dazu wären gezielte Argumente erforderlich. Auch die Stellung dieser "Sammlungen" im Kontext macht ihre Funktion deutlich: Sie tragen antiprophetische Termini nach (23, 32; 29, 23), fügen sie in einen geschlossenen Zusammenhang ein (Jer 14, 14) oder dienen zur Erläuterung eines vorgegebenen Wortes (Ez 22, 28). In jedem Falle wird der Gegensatz zwischen wahren und falschen Propheten vertieft.

b) Neben diesem Verfahren, das vorwiegend an den überlieferten Worten interessiert ist, kennt die Redaktion auch Kriterien, die von der geschichtlichen Erfahrung mit der Prophetie abgeleitet sind. Der Untergang des Südreiches zeigte, daß die Propheten die Katastrophe nicht abgewendet haben und nicht in die Bresche getreten sind (Ez 13, 5); so wurde das Eintreten für das Volk zu einem Kriterium der Prophetie (Jer 27, 18).

Der Unterschied zwischen den Propheten kann auch mit inhaltlichen Kriterien demonstriert werden. Wo nicht zur Umkehr gerufen wird (Jer 23, 14aß. 22bß; Ez 13, 22) oder die Botschaft gegen die "Bundesordnung" verstößt (Jer 23, 17; Ez 13, 22), kann auch kein Jahwewort vorliegen. Diese Überlegungen sind wohl am weitesten von Jeremia abgerückt und werden der Prophetie keinesfalls gerecht. Die Propheten - nicht mehr durch die Offenbarung eines Jahwewortes konstituiert - sind Vertreter einer deuteronomistischen Theologie. Sie interessieren sich vorwiegend für die moralische Besserung des Volkes, künden dem Frevler Unheil an und fordern ihn so zur Umkehr auf (1).

1) Die hier vertretene These, daß die "objektiven" Kriterien auf die Bearbeiter zurückgehen, wird ein Stück weit durch die Beobachtung von Hossfeld/Meyer (113) gestützt, wonach die Späteren "Jeremia als überlegen argumentierenden Theologen" beschreiben, also erst aus dem Rückblick "Lehrsätze" zur Beurteilung der Prophetie formuliert werden, nämlich "das Traditionskriterium und das Erfüllungskriterium".

In der Exilszeit war der Streit zwischen den Propheten entschieden. Der wahre Prophet hatte sich durch das Eintreffen seiner Botschaft ausgewiesen. Damit war nun ein eindeutiges Kriterium an die Hand gegeben (Dt 18, 22; Jer 6, 14; 28, 9; Ez 13, 7); es konnte allerdings nur die Vergangenheit erklären, in der Auseinandersetzung war es unbrauchbar. Diesem Mangel wurde abgeholfen, indem nicht das Eintreffen der Botschaft, sondern eines Zeichens zum Maßstab erhoben wurde. Traf das Zeichen ein, so war der Prophet als vertrauenswürdig erwiesen. In dieser Form scheint das Kriterium tatsächlich eine Rolle gespielt zu haben (1Kö 13, 3), denn in der exilischen Zeit mußte das erste Gebot dagegen abgesichert werden (Dt 13, 2-4).

Über die Bearbeiter, die die Kriterien entwickelt haben, sind wegen der zu geringen Textgrundlage keine Aussagen möglich. Die Arbeitsweise, die einerseits am Propheten anknüpft und außerdem dtr. Gedankengut einträgt, paßt gut zur dtr. Redaktion, die nach Thiels Untersuchung (1) durch dtr. Sprache sowie durch "Aufnahme jeremianischer Formulierungen" gekennzeichnet ist. Das Interesse an der Aufarbeitung der Tradition läßt an einen Zusammenhang mit der von W. Dietrich (2) postulierten dtr. Prophetenredaktion denken, die zwischen 580 und 560 das dtr. Geschichtswerk überarbeitet haben soll und darauf zielte, das Nachdenken auf die Geschichte der Prophetie zu lenken.

Die unterschiedliche Arbeitsweise der Bearbeiter, die jeremianische Wendungen übernehmen, sammeln, weiterentwickeln, sogar gegen Jeremia selbst richten (5, 13; 43, 2) und schließlich inhaltliche Kriterien nachtragen,

---

1) Diss., 630; vgl. Diepold, a.a.O., 202.
2) a.a.O., 144; die von Dietrich (a.a.O., 104 f) konstatierte Abhängigkeit der Schicht "Dtr P" (eine von der Prophetie und der deuteronomistischen Tradition abhängige Redaktionsschicht der Königsbücher; vgl. a.a.O., 102) von Jeremia und Baruch dürfte ihre Ursache auch darin haben, daß die Redaktion des Jeremiabuches in den antiprophetischen Abschnitten mit "Dtr P" eng verwandt ist.

sowie die weite Verbreitung der redaktionellen Stücke - nicht nur über das Jeremia-, sondern bis in das Ezechielbuch hinein (13, 22 f) - führt zu der Vermutung, daß die redaktionellen Stücke kaum auf einen einzelnen Verfasser zurückgehen werden. Diese Annahme wird noch gestützt durch einzelne Belege, an denen ein dtr. Zusammenhang nachträglich dtr. überarbeitet zu sein scheint (1). Die sogenannten dtr. Abschnitte des Jeremiabuches dürften also kaum auf einen einzelnen Redaktor zurückgehen, der eine ihm vorliegende Textsammlung bearbeitet hat. Die unterschiedliche Argumentation läßt eher vermuten, daß an den jeremianischen Texten immer wieder gearbeitet wurde, in dem Bemühen, das Phänomen Prophetie zu verstehen und für die eigene Zeit zu deuten (2).

Falsche Prophetie ist "ein Begriff, der es im wirkenden Leben in der Regel schwer hat, populär oder praktisch brauchbar zu sein. Sein Feld ist die Vergangenheit und die Ferne, selten die Gegenwart". Dieses bereits eingangs zitierte Urteil G. Quells (3) hat sich im Gange der Untersuchung bestätigt. Die Kriterien zur Beurteilung stammen nicht aus dem "wirkenden Leben", sondern aus der Vergangenheit, die auf die Auseinandersetzung der Propheten zurückblickt.

Aus der Vielfalt der Kriterien ist nicht zu schließen, Jeremia sei "die herrliche Gewißheit und die Eindeutigkeit, in der den klassischen Propheten die Dinge erschienen" (4), nicht mehr gegeben gewesen. Sie zeigt vielmehr, daß Jeremias Auseinandersetzung mit den falschen Propheten die Späteren angeregt hat, das Problem Prophetie zu durchdenken. Zu einem eindeutigen Ergebnis sind sie dabei nicht gelangt.

---

1) Jer 6, 14; 14, 14; 23, 28. 32; vgl. auch das späte Stück Jer 23, 34 ff; vielleicht auch 23, 18.
2) Da diese Bearbeiter alle in den großen Rahmen der dtr. Theologie zu gehören scheinen, sind sprachliche Unterscheidungen kaum mehr möglich. Hier dürften allein sachliche Beobachtungen, die notgedrungen subjektiver sind, eine Differenzierung ermöglichen.
3) a. a. O., 13.
4) v. Rad, TheolAT II, 218.

C. AUSBLICK

Die Unterscheidungskriterien informieren über das Prophetenverständnis dessen, der das Kriterium formuliert hat. So wirft die Geschichte der prophetischen Streitigkeiten Licht auf ein Stück Geschichte der Prophetie, genauer des Prophetenverständnisses; denn in den Kriterien kommt jeweils zur Sprache, was an den Propheten für bedeutend gehalten worden ist.

Einmal spiegelt die Geschichte der prophetischen Streitigkeiten eine wachsende Einschränkung der Prophetie. Es dürfte eine Grundüberzeugung Israels gewesen sein, daß wahre Prophetie nur innerhalb des Jahweglaubens möglich ist. In jüngerer Zeit wird die Prophetie durch die Überlieferung von Mose begrenzt (Nu 12, 6-8) und schließlich überhaupt abgelehnt, weil nur noch das Wort, die kanonische Tradition (1), Autorität beanspruchen kann (Sach 13, 2-6). So wird also die Prophetie als unberechenbare Größe zurückgedrängt zugunsten der Überlieferung - ein Prozeß, in dem die großen Unheilskünder von den Wahrern der Tradition beansprucht und gegen zeitgenössische Prophetie ausgespielt werden. Weil Mose mehr ist als die Propheten (Nu 12, 6-8), versuchen prophetische Kreise, ihre Legitimation auf Mose zurückzuführen (Nu 11, 26-29) (2), um so ihre Freiheit gegenüber der Umklammerung durch die Tradition zu wahren. Das Gewicht der Überlieferung ist also bereits so groß, daß Freiheit nur noch durch Berufung auf sie zu erlangen ist. Hier zeigt sich schon ein beträchtlicher Abstand zu den großen Propheten, die ihr Auftreten allein auf Jahwe gründen konnten (vgl. Am 3, 8).

Neben dieser Tendenz, der Prophetie immer engere Grenzen zu setzen, um so den überkommenen Glauben zu sichern, spiegeln die in der Exilszeit entstandenen Kriterien ein vielfältiges Prophetenbild wider. Dabei gilt es, zwei grundsätzlich verschiedene Interessen auseinanderzuhalten: Auf der

1) Vgl. Elliger, Zwölf Propheten, 173.
2) Dazu zuletzt Hossfeld/Meyer, 20 f.

einen Seite wird versucht, a) im Rückblick den Unterschied zwischen wahrer und falscher Prophetie zu erklären. Daneben steht das Bemühen, b) Kriterien zur Beurteilung zeitgenössischer Propheten zu entfalten.

a) Die Deutung der Vergangenheit wird in Erläuterungen zu den Auseinandersetzungen zwischen Propheten unternommen. Dabei kommt 1Kö 22 (1) den vorexilischen Verhältnissen sehr nahe, wenn dort der wahre Prophet als einzelner Unheilskünder einer großen Zahl von Heilspropheten gegenübersteht - und kein Gehör findet. Die Überlegenheit des Unheilsboten wird mit seiner besonderen Unmittelbarkeit zu Jahwe begründet, die ihn aus der anonymen Schar der Hofpropheten heraushebt. Dies Interesse des Erzählers, den Unterschied zwischen den Propheten einsichtig zu machen, bewegt sich in den gleichen Bahnen wie die Zusätze zum Jeremiabuch, die den wahren Propheten ebenfalls durch die Offenbarungsform von seinen Gegnern abheben.

Liegen hier die Verhältnisse klar, weil bereits entschieden ist, wer der wahre Prophet ist, so wird die Lage dort, wo es um die Beurteilung aktueller Verkündigung geht, bedeutend verworrener.

b) Die Erfahrung mit der Prophetie hat die Exilsgeneration zu der Überzeugung geführt, daß das Eintreffen der Botschaft eine Entscheidung über wahr und falsch ermöglicht. In diesem Sinne beruhigt ein exilischer Zusatz zum Dt (18,22) das Volk angesichts des Auftretens von Unheilspropheten durch den Hinweis, daß sich ihre Botschaft erst durch das Eintreffen bestätigen muß. Damit wird der Verkündigung aber jeder Sinn genommen, denn die Glaubwürdigkeit des Wortes erweist sich erst dann, wenn es ohnehin überflüssig ist, weil sich das angekündigte Ereignis bereits zugetragen hat.

---

1) Zur Exegese vgl. o. V. 2; jetzt auch Hossfeld/Meyer, 20 f.

Auch in leicht modifizierter Form dürfte der Maßstab in der Exilszeit angewendet worden sein. Es sind offenbar Propheten aufgetreten, die ihre Glaubwürdigkeit durch Zeichen und Wunder ausgewiesen und dann ein Gotteswort verkündet haben (Dt 13, 2 f); aber auch diese Legitimation findet ihre Grenze am Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes.

Ist hier die Prophetie als innerisraelitische Institution gedacht, so kann sogar eine Begrenzung auf die "Frommen" zum Prinzip erhoben werden. Das Prophetenwort wird dann als besondere Gabe Jahwes an seine Getreuen verstanden. Wo sich ein Prophet entschließt, ein Wort an Götzendiener zu richten, da handelt es sich um einen falschen Propheten (Ez 14, 9). Daß sich ein Prophet mit einem Drohwort an Baalsdiener wendet, ist nicht mehr vorstellbar.

Die genannten Beispiele machen wiederum deutlich, daß die Erstellung eines praktikablen Kriteriums trotz der Erfahrung mit der klassischen Prophetie nicht gelingt. Die aktuelle Prophetie ist offenbar zu komplex, um sich in Formeln fassen zu lassen. Diese resignierende Feststellung veranschaulicht das Alte Testament in der Prophetenerzählung 1Kö 13 (1). Hier ist die Unterscheidung zwischen wahrem und falschem Propheten völlig aufgegeben. Auch der wahre Prophet steht ständig in Gefahr, Gott ungehorsam

---

1) Jepsen (Festschr. G. v. Rad, 181) setzt die Geschichte wie Dt 18 und 1Kö 22 in der jeremianischen Zeit an, "in der die Frage nach dem Kriterium echter Prophetie gestellt wird". Daran ist wohl richtig gesehen, daß die genannten Texte auf ein Stück Geschichte der Prophetie zurückblicken und die Vergangenheit denkend zu bewältigen suchen. Die Beobachtungen zu den Kriterien im Jeremiabuch machen allerdings eine Entstehung in der Exilszeit wahrscheinlicher. - Vgl. auch Crenshaw, Conflict, 39ff; Hossfeld/Meyer, 21 ff. - Vgl. jetzt auch E. Würthwein (Die Erzählung vom Gottesmann aus Juda in Bethel. Zur Komposition von 1 Kön 13: Wort und Geschichte. Festschr. K. Elliger, 1973, 181-189), der die Auseinandersetzung um das Verhalten des rechten Propheten zu "einer dritten, schon späten Stufe" (187) in der Entstehungsgeschichte von 1Kö 13 rechnet und sachlich mit den prophetischen Auseinandersetzungen, von denen das Jeremiabuch berichtet, in Zusammenhang bringt (188).

zu werden (V. 19), und der Betrug eines Propheten hindert ihn nicht, anschließend Jahwes Wort zu verkündigen (V. 18 ff). Diese Erzählung setzt eine Geschichte des Phänomens Prophetie voraus, die gelehrt hat, daß es keine Kriterien zur Unterscheidung der Propheten gibt, weil die Botschaft ein und desselben Propheten Gotteswort, aber auch Lüge sein kann (1).

Die Exilszeit scheint in der Geschichte der Prophetie einen tiefen Einschnitt zu bringen, denn jetzt erst sind wohl gesetzliche Bestimmungen formuliert worden, die eine Unterscheidung der Geister ermöglichen. Kann man annehmen, daß die großen Unheilskünder - durch den Gang der Ereignisse bestätigt - nun so viele Nachfolger gefunden haben, daß Verordnungen nötig wurden, weil die Ruhe durch die polizeiliche Gewalt der Priester allein (Am 7, 10 ff; Jer 29, 26) nicht mehr gewährleistet werden konnte?

Erst mit dem Exil werden Maßstäbe entwickelt, die gleichsam von außen an die Propheten angelegt werden und eine Beurteilung ermöglichen. Bei Jeremia ging es letztlich nicht um die Legitimation, sondern um die Ankündigung der Zukunft, das drohende Unheil. An diesem Punkt stieß er mit "den Propheten" hart aufeinander und mußte von daher ihre Heilsbotschaft als selbsterdachten Trug verstehen. Noch größer ist der Abstand zwischen "den Propheten" und Jesaja bzw. Micha, die sich auch in der Botschaft kaum mit der institutionellen Prophetie berühren, sondern Schuld aufdecken und das Gericht ankündigen (2).

---

1) An diese relativ späten Vorstellungen knüpft Crenshaw (Conflict, 110) an, wenn er als Resultat formuliert: "In essence, then, human limitation and divine sovereignty combined to create prophetic conflict".

2) Vgl. aber van der Woude (Festschr. Böhl, 402), der Mi 2, 1-5, 5 als "debate between Micah and the pseudo-prophets" bezeichnet und damit das Thema "Prophet gegen Prophet" schon in früher Zeit belegt findet.

Die Beobachtungen zu den prophetischen Streitigkeiten legen somit eine Unterscheidung zwischen den Schriftpropheten und "den Propheten" bzw. Nebiim nahe. So kritisieren Jesaja (1) und Micha die Nebiim wie die gesamte Oberschicht, ohne selbst zu dieser Gruppe zu gehören (2). Erst bei Jeremia kommt es zu einem engeren Kontakt, der jedoch kaum darauf beruht, daß Jeremia selbst ein Nabi wäre (3). Der große Prophet trifft sich mit den Nebiim nur insofern, als er ihrer Botschaft widerspricht, also in der Sache mit ihnen zusammenstößt. Erst die Exilszeit scheint dann die Unterschiede zu nivellieren und sowohl die Schriftpropheten als auch ihre Gegner "Nabi" zu nennen (4). Damit wird dann aber die Frage nach wahr und falsch besonders drängend und durch die Entfaltung von Unterscheidungskriterien zu beantworten gesucht; ein Vorhaben, das letztlich nicht gelingen konnte, weil sich der Gegenstand der Prophetie, das Jahwewort, nicht in Regeln fassen läßt.

---

1) Vgl. Wildberger, BK X, 5: "Wo er (Jesaja) von נביאים spricht..., geschieht es in abwertendem Sinn." "Wenn ihn die spätere Überlieferung trotzdem so nennt, dann widerspricht das der deutlichen Distanzierung vom Nabitum, die bei ihm selbst zu beobachten ist."
2) Von den frühen Schriftpropheten scheint nur Hosea positiv von den Nebiim zu sprechen (Wolff, BK XIV/1, XIV); vgl. aber Am 7,14.
3) Sein Angriff auf "die Propheten" wäre sonst kaum zu verstehen. Erst die Späteren entwickeln ein positives Bild von den Nebiim als Jahwes Knechten (Jer 25,5; 35,15; etc.).
4) Die auffallend häufige Verwendung der Bezeichnung "Nabi" für Jeremia und Hananja (Jer 28) könnte evtl. beabsichtigen, ursprüngliche Unterschiede zwischen beiden Gestalten zu verwischen.

ABKÜRZUNGEN

Es sind nur Abkürzungen aufgeführt, die nicht in RGG[3] verzeichnet sind.

HAL	L. Koehler - W. Baumgartner, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, [3]1967 (Lieferung I).
IB	The Interpreter's Bible.
SBS	Stuttgarter Bibelstudien.
THAT	E. Jenni - C. Westermann, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, I, 1971.
ThWAT	G. J. Botterweck - H. Ringgren, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, 1970 ff.
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament.

LITERATURVERZEICHNIS

Augustin, F., Baruch und das Buch Jeremia: ZAW 67 (1955) 50-56.

Bach, R., Die Aufforderung zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch: WMANT 9, 1962.

Bacht, H., Wahres und falsches Prophetentum: Bibl 32 (1951) 237-262.

Balla, E., Die Botschaft der Propheten, 1958.

Bardtke, H., Der Erweckungsgedanke in der exilisch-nachexilischen Literatur des Alten Testaments: Von Ugarit nach Qumran, Festschr. O. Eissfeldt, 1958, 9-24.

Baumgärtel, F., Zu den Gottesnamen in den Büchern Jeremia und Ezechiel: Verbannung und Heimkehr, Festschr. W. Rudolph, 1961, 1-29.

Berridge, J. M., Prophet, People, and the Word of Yahweh. An Examination of Form and Content in the Proclamation of the Prophet Jeremiah, 1970.

Bertholet, A., Das Buch Hesekiel: KHC 12, 1897.

Boecker, H. J., Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament: WMANT 14, 1964. [2]1970

Bright, J., The Date of the Prose Sermons of Jeremiah: JBL 70 (1951) 15-35.

---, Jeremiah. Introduktion, Translation, and Notes: The Anchor Bible 21, 1965.

Brueggemann, W., The Kerygma of the Deuteronomistic Historian: Interpretation 22 (1968) 387-402.

Buber, M., Falsche Propheten (1940): Werke II. Schriften zur Bibel, 1964, 945-949.

---, Der Glaube der Propheten (1940): Werke II, 231-484.

Childs, B. S., Isaiah and the Assyrian Crisis: Studies in Biblical Theology II/3, 1967.

Cornill, C. H., Das Buch des Propheten Ezechiel, 1886.

---, Das Buch Jeremia, 1905.

Crenshaw, J. L., Prophetic Conflict. Its Effect upon Israelite Religion: BZAW 124, 1971.

Diepold, P., Israels Land: BWANT 95, 1972.

Dietrich, W., Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk: FRLANT 108, 1972.

Driver, G. R., "Another Little Drink" - Isaiah 28,1-22: Words and Meanings, Festschr. D. W. Thomas, 1968, 47-67.

Duhm, B., Das Buch Jeremia: KHC 11, 1901.

---, Israels Propheten, ^{2}1922.

---, Das Buch Jesaja: HK III/1, ^{5}1968.

Dürr, L., Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient, 1938.

Edelkoort, A. H., Prophet and Prophet: OTS 5 (1948) 179-189.

Eichrodt, W., Theologie des Alten Testaments, I ^{8}1968, II/III ^{5}1964.

---, Der Prophet Hesekiel: ATD 22, 1966.

Eisenbeis, W., Die Wurzel שלם im Alten Testament: BZAW 113, 1969.

Eissfeldt, O., Einleitung in das Alte Testament, ^{3}1964.

Ehrlich, E. L., Der Traum im Alten Testament: BZAW 73, 1953.

Engnell, I., Prophets and Prophetism in the Old Testament: Critical Essays on the Old Testament, ed. by J. T. Willis, 1970, 123-179.

Erlandsson, אחר : ThWAT I, 218-220.

Ewald, H., Die Propheten des Alten Bundes. II. Jeremia und Hezeqiel mit ihren Zeitgenossen, ^{2}1868.

Fichtner, J., Propheten. II. In Israel. B. Seit Amos: RGG V, ^{3}1961, 618-627.

Fohrer, G., Ezechiel: HAT I/13, 1955.

---, Das Buch Jesaja: Züricher Bibelkommentare, I ^{2}1966, II ^{2}1967.

---, Prophetie und Magie: Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965), BZAW 99, 242-264.

---, Elia: AThANT 53, ^{2}1968.

---, Priester und Prophet: KuD 17 (1971) 15-27.

---, Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments: Theologische Bibliothek Töpelmann 24, 1972.

Gerlemann, G., דבר - Wort: THAT I, 1971, 433-443.

Gerstenberger, E., Jeremiah's Complaints. Observations on Jer. 15,10-21: JBL 82 (1963) 393-408.

Giesebrecht, F., Das Buch Jeremia: HK III/2, [2]1907.
---, Die Berufsbegabung der Alttestamentlichen Propheten, 1897.

Greßmann, H., Der Messias: FRLANT 43, 1929.

Grether, O., Name und Wort Gottes im Alten Testament: BZAW 64, 1934.

Gross, K., Die literarische Verwandtschaft Jeremias mit Hosea, Diss. Berlin 1930.

Gunkel, H., Die Propheten, 1917.
---, Einleitungen zu H. Schmidt, Die Großen Propheten: SAT II/2, [2]1923.

Gunneweg, A. H. J., Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung: FRLANT 73, 1959.
---, Konfession oder Interpretation im Jeremiabuch: ZThK 67 (1970) 395-416.

Hallo, W. W., Isaiah 28,9-13 and the Ugaritic Abecedaries: JBL 77 (1958) 324-338.

Harms, K., Die falschen Propheten. Eine biblische Untersuchung, 1949.

Heaton, E. W., Die Propheten des Alten Testaments, 1959.

Hempel, J., Gott und Mensch im Alten Testament. Studie zur Geschichte der Frömmigkeit: BWANT 38, [2]1936.
---, Worte der Propheten, 1949.
---, Vom irrenden Glauben: Apoxsysmata, BZAW 81, 1961, 174-197.

Hentschke, R., Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus: BZAW 75, 1957.

Hermisson, H. J., Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult: WMANT 19, 1965.

Herntrich, V., Ezechielprobleme: BZAW 61, 1933.

Herrmann, J., Ezechiel: KAT 11, 1924.

Herrmann, S., Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament: BWANT 85, 1965.
---, Prophetie und Wirklichkeit in der Epoche des babylonischen Exils: Arbeiten zur Theologie I/32, 1967.

Herrmann, W., Die Bedeutung der Propheten im Geschichtsaufriß des Deuteronomisten, dargestellt im Rahmen seiner theologischen Leitgedanken, Diss. Berlin 1957.

Hertzberg, H. W., Prophet und Gott. Eine Studie zur Religiosität des vorexilischen Prophetentums: BFChTh 28/3, 1923.
---, Sind die Propheten Fürbitter?: Tradition und Situation, Festschr. A. Weiser, 1963, 63-74.

Hesse, F., Zur Frage der Wertung und der Geltung alttestamentlicher Texte: Festschr. F. Baumgärtel, 1959.

Holladay, W. L., The Root sûbh in the Old Testament. With particular Reference to its Usages in Covenantal Contexts, 1958.
---, Prototype and Copies. A new Approach to the Poetry-Prose Problem in the Book of Jeremiah: JBL 79 (1960) 351-367.
---, Style, Irony and Authenticity in Jeremiah: JBL 81 (1962) 44-54.

Hölscher, G., Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels, 1914.
---, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion: ST 1/7, 1922.
---, Hesekiel. Der Dichter und das Buch. Eine literar-kritische Untersuchung: BZAW 39, 1924.

Horst, F., Die Anfänge des Propheten Jeremia: ZAW 41 (1923) 94-153.
---, Das Privilegrecht Jahwes. Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium: Gottes Recht, Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament, ThB 22, 1961, 17-154.
---, Nahum bis Maleachi, in: Th. H. Robinson - F. Horst, Die zwölf kleinen Propheten: HAT I/14, [3]1964.
---, Hiob. I: BK XVI/1, 1968.

Hossfeld, F. L./Meyer, I., Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten: Biblische Beiträge 9, 1973.

Humbert, P., Le substantif to'ēbā et le verbe t'b dans l'Ancien Testament: ZAW 72 (1960) 217-237.

Hyatt, J. P., The Deuteronomic Edition of Jeremiah: Vanderbilt Studies in the Humanities I, 1951, 71-95.
---, The Beginning of Jeremiah's Prophecy: ZAW 78 (1966) 204-214.
---, - Hopper, S. R., The Book of Jeremiah: IB V, 1956, 775-1142.

Jacob, E., Quelques remarques sur les faux prophètes: ThZ 13 (1957) 479-486.
---, zu Crenshaw, Prophetic Conflict: Bib 54 (1973) 135-138.

Janssen, E., Juda in der Exilszeit. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums: FRLANT 69, 1956.

Jenni, E., Die politischen Voraussagen der Propheten: AThANT 29, 1956.

Jepsen, A., Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte, 1934.

---, Gottesmann und Prophet. Anmerkungen zum Kapitel 1. Könige 13: Probleme biblischer Theologie, Festschr. G. v. Rad, 1971.

Jeremias, J., Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels: WMANT 35, 1970.

---, Die Deutung der Gerichtsworte Michas in der Exilszeit: ZAW 83 (1971) 330-354.

---, Die Vollmacht des Propheten im Alten Testament: EvTh 31 (1971) 305-322.

---, Lade und Zion. Zur Entstehung der Ziontradition: Probleme biblischer Theologie, Festschr. G. v. Rad, 1971, 183-198.

Johnson, A. R., The Cultic Prophet in Ancient Israel, [2]1962.

Jones, D. R., The Traditio of the Oracles of Isaiah of Jerusalem: ZAW 67 (1955) 226-246.

Kaiser, O., Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, 1969.

Kessler, M., Jeremiah Chapters 26-45 Reconsidered: JNES 27 (1968) 81-88.

Kittel, R., Die Religion des Volkes Israel, 1921.

Klopfenstein, M. A., Die Lüge nach dem Alten Testament. Ihr Begriff, ihre Bedeutung und ihre Beurteilung, 1964.

Knierim, R., חנף - pervertiert sein: THAT I (1971) 597-599.

---, Offenbarung im Alten Testament: Probleme biblischer Theologie, Festschr. G. v. Rad, 1971, 206-235.

Koch, K., Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese, [2]1967.

Kraus, H. J., Prophetie in der Krisis. Studien zu Texten aus dem Buch Jeremia: BSt 43, 1964.

---, Psalmen: BK XV, [4]1972.

---, Klagelieder. Threni: BK XX [3]1968.

Kremers, H., Leidensgemeinschaft mit Gott im Alten Testament. Eine Untersuchung der "biographischen" Berichte im Jeremiabuch: EvTh 13 (1953) 122-140.

Kutsch, E., Gideons Berufung und Altarbau Jdc 6, 11-24: ThLZ 81 (1956) 75-84.

Kutsch, Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament: BZAW 131, 1973.

Labuschagne, C. J., Did Elisha deliberately Lie? - A Note on II Kings 8, 10: ZAW 77 (1965) 327 f.

Lescow, Th., Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 1-5: ZAW 84 (1972) 46-85.

Leslie, E. A., Jeremiah. Chronologically aranged, translated and interpreted, 1954.

Lindblom, J., Micha. Literarisch untersucht: Acta Academiae Aboensis, Humaniora VI/2, 1929.

---, Prophecy in Ancient Israel, [2]1963.

v. Loewenclau, I., Zu Jeremia II 30: VT 16 (1966) 117-123.

Lutz, H. M., Jahwe, Jerusalem und die Völker. Zur Vorgeschichte von Sach 12, 1-8 und 14, 1-5: WMANT 27, 1968.

May, H. G., Ezekiel: IB 6, 1956.

Mauser, U., Gottesbild und Menschwerdung: BHTh 43, 1971.

McCarthy, D. J., II Samuel 7 and the Strukture of the Deuteronomistic History: JBL 84 (1965) 131-138.

Merendino, R. P., Das deuteronomische Gesetz: BBB 31, 1969.

Milgrom, J., The Date of Jeremiah, Chapter 2: JNES 14 (1955) 65-69.

Miller, J. W., Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht mit besonderer Berücksichtigung der Prosareden Jeremias, 1955.

Mowinckel, S., Zur Komposition des Buches Jeremia, 1914.

---, The "Spirit" an the "Word" in the Pre-Exilic Reforming Prophets: JBL 53 (1934) 199-227.

---, La connaissance de Dieu chez les prophètes de l'Ancien Testament: RHPhR 22 (1942) 69-105.

Nicholson, E. W., Preaching to the Exiles. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah, 1970.

Noth, M., Das System der zwölf Stämme Israels: BWANT 4/1, 1930 (= Nachdruck 1966).

---, Die Katastrophe von Jerusalem im Jahre 587 v. Chr. und ihre Bedeutung für Israel: Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 6, [3]1966, 346-371.

---, Könige. I: BK IX/1, 1968.

Nötscher, F., Das Buch Jeremias: HSchAT VII/2, 1934.

Oehler, G. F., Theologie des Alten Testaments, ^{2}1882, ^{3}1891.

Osswald, E., Falsche Prophetie im Alten Testament: SGV 237, 1962.
---, Irrender Glaube in den Weissagungen der alttestamentlichen Propheten: WZ Jena 12 (1963) Sonderheft, 65-73.

Overholt, Th. W., The Question of false Prophecy: Journal of the American Academy of Religion 35 (1967) 241-249.
---, The Threat of Falsehood. A Study in the Theology of the Book of Jeremiah, 1970.
---, Remarks on the continuity of the Jeremiah Tradition: JBL 91 (1972) 457-462.

Perlitt, L., Mose als Prophet: EvTh 31 (1971) 588-608.
---, Bundestheologie im Alten Testament: WMANT 36, 1969.

Plöger, O., Priester und Prophet: Aus der Spätzeit des Alten Testaments. Studien, 1971.

Procksch, O., Theologie des Alten Testaments, 1950.

Quell, G., Wahre und falsche Propheten. Versuch einer Interpretation: BFChTh 46/1, 1952.

Rad, G. v., Die falschen Propheten: ZAW 51 (1933) 109-120.
---, Deuteronomium-Studien: FRLANT NF 40, ^{2}1948.
---, Theologie des Alten Testaments. II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, ^{5}1968.

Rendtorff, R., Zum Gebrauch der Formel n$^{e'}$um jahwe im Jeremiabuch: ZAW 66 (1954) 27-37.
---, Geschichte und Wort im Alten Testament: EvTh 22 (1962) 621-649.
---, Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel: ZThK 59 (1962) 145-167.
---, προφήτης κτλ. . B. נביא im Alten Testament: ThW VI (1959) 796-813.

Resch, A., Der Traum im Heilsplan Gottes. Deutung und Bedeutung des Traums im Alten Testament, 1964.

Reventlow, H. Graf, Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia, 1963.

Richter, W., Die Bearbeitung des "Retterbuches" in der deuteronomischen Epoche: BBB 21, 1964.

Rietzschel, C., Das Problem der Urrolle. Ein Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Jeremiabuches, 1966.

Robinson, Th. H., Hosea bis Micha, in: Th. H. Robinson - F. Horst, Die zwölf kleinen Propheten: HAT I/14, ^{3}1964.

Rowley, H. H., Ritual and Hebrew Prophets: From Moses to Qumran, 1963, 111-140.

Rudolph, W., Jeremia; HAT I/12, [3]1968.
---, Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder: KAT 17/1-3, 1962.
---, Hosea: KAT 13/1, 1966.

Sachsse, E., Die Propheten des Alten Testaments und ihre Gegner: Zeit- und Streitfragen des Glaubens, der Weltanschauung und Bibelforschung, 1919.

Scharbert, J., Die Propheten Israels bis 700 v. Chr., 1965.

Schmid, H. H., šalôm - "Frieden" im Alten Orient und im Alten Testament: SBS 51, 1971.

Schmidt, H., Die großen Propheten: SAT II/2, [2]1923.

Schmidt, W. H., Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches: ZAW 77 (1965) 168-193.
---, Das erste Gebot. Seine Bedeutung für das Alte Testament: ThEx 165, 1969.
---, Überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zur Komposition des Dekalogs: Congress Volume Uppsala 1971, VTSuppl 22 (1972) 201-220.
---, Die prophetische "Grundgewißheit". Erwägungen zur Einheit prophetischer Verkündigung: EvTh 31 (1971) 630-650.
---, Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung, 1973.

Schmitt, H. Ch., Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie, 1972.

Schmuttermayr, G., Beobachtungen zu Jer 5,13: BZ 9 (1965) 215-232.

Schottroff, W., Jeremia 2,1-3. Erwägungen zur Methode der Prophetenexegese: ZThK 67 (1970) 263-294.

Schulz, H., Das Todesrecht im Alten Testament: BZAW 114, 1969.

Schwally, F., Zur Quellenkritik der historischen Bücher: ZAW 12 (1892) 153-161.

Scott, R. B. Y., The Book of Isaiah: IB 5, 1956.

Seebass, H., Jeremias Konflikt mit Chananja: ZAW 82 (1970) 449-452.
---, Micha ben Jimla: KuD 19 (1973) 109-124.

Seierstad, I. P., Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia. Eine Untersuchung der Erlebnisvorgänge unter besonderer Berücksichtigung ihrer religiös-sittlichen Art und Auswirkung, [2]1965.

Seitz, G., Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium: BWANT 93, 1971.

Seybold, K., Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen: BWANT 99, 1973.

Siegman, E. F., The false prophets in the Old Testament, 1939.

Smend, R., Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 1893 (^{2}1899).

Soggin, J. A., Der prophetische Gedanke über den Heiligen Krieg, als Gericht gegen Israel: VT 10 (1960) 79-83.

Stade, B., Geschichte des Volkes Israel. I. Geschichte Israels unter der Königsherrschaft: Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen 6, 1887.
---, Deuterozacharja. Eine kritische Studie: ZAW 1 (1881) 1-96.

Staerk, W., Das Wahrheitskriterium der alttestamentlichen Prophetie: ZSTh 5 (1928) 76-101.

Steck, O. H., Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum: WMANT 23, 1967.
---, Bemerkungen zu Jesaja 6: BZ 16 (1972) 188-206.
---, Friedensvorstellungen im alten Jerusalem: ThSt 111, 1972.
---, Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen: WMANT 26, 1968.

Stoebe, H. J., Seelsorge und Mitleiden bei Jeremia. Ein exegetischer Versuch: WuD NF 4 (1955) 116-134.
---, Jeremia, Prophet und Seelsorger: ThZ 20 (1964) 385-409.

Stolz, F., Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion: BZAW 118, 1970.
---, Der Streit um die Wirklichkeit in der Südreichsprophetie des 8. Jahrhunderts: WuD 12 (1973) 9-30.

Sutcliffe, E. F., A Note on לא הוא Jer 5, 12: Bibl 41 (1960) 287-290.

Thiel, W., Die deuteronomistische Redaktion des Buches Jeremia, Diss. Berlin 1970.
---, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25: WMANT 41, 1973.

Valeton, P., Gott und Mensch im Lichte der prophetischen Offenbarung, 1911.

Vollmer, J., Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja: BZAW 119, 1971.

Volz, P., Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum, 1910.
---, Der Prophet Jeremia: KAT X, 1922 ([2]1928).

Vriezen, Th. C., Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, 1957.

Wanke, G., Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift: BZAW 122, 1971.

Weinfeld, M., Deuteronomy and the Deuteronomic School, 1972.

Weippert, H., Die Prosareden des Jeremiabuches: BZAW 132, 1973.

Weiser, A., Das Buch Jeremia: ATD 20/21, [6]1969.
---, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I. Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha: ATD 24, [5]1967.

Westermann, C., Grundformen prophetischer Rede: BEvTh 31, [3]1968.

Wildberger, H., Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia, 1942.
---, Jesaja. I. Jesaja 1-12: BK X/1, 1972.

Willis, J. T., Micah 2,6-8 and the "People of God" in Micah: BZ NF 14 (1970) 72-87.

Wolff, H. W., Das Zitat im Prophetenspruch: Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 22, [2]1973, 36-129.
---, Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie: Ges. St. 206-231.
---, Das Thema "Umkehr" in der alttestamentlichen Prophetie: Ges. St. 130-150.
---, Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie: Ges. St. 418-441.
---, Dodekapropheton. Hosea: BK XIV/1, [2]1965; Joel. Amos: BK XIV/2, 1969.

Woude, A. S. van der, Micah in Dispute with the Pseudo-Prophets: VT 19 (1969) 244-260.
---, Micah IV 1-5: An Instance of the Pseudo-Prophets Quoting Isaiah: Symbolae Biblicae et Mesopotamicae. Festschr. F. M. Th. De Liagre Böhl, 1973, 396-402.

Würthwein, E., Die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel: ZThK 59 (1962) 131-144.
---, Zur Komposition von I Reg 22,1-38: Das ferne und nahe Wort, Festschr. L. Rost, BZAW 105, 1967, 245-254.

Zenger, E., Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins: BZ 12 (1968) 16-30.

Zimmerli, W., Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel. Ein Beitrag zum Problem an Hand von Ez 14,1-11: Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze, ThB. 19, ^{2}1969, 148-177.
---, Ezechiel: BK XIII, 1969.
---, Ezechiel. Gestalt und Botschaft: BSt 62, 1972.
---, Grundriß der alttestamentlichen Theologie: Theologische Wissenschaft 3, 1972.

BIBELSTELLENREGISTER